

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي — كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة — قسم التاريخ

الرقم الترتيبي ....

رقم التسجيل ....

الثقافة والمثاقفة في المجتمع الحضري الجزائري خلال العهد العثماني 1830/1519م

دراسة تاريخية أنثروبولوجية

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في التاريخ

إعداد الطالب: محفوظ رموم

إشراف الأستاذ الدكتور: كمال فيلالي

لجنة المناقشة

الدكتور كمال فيلالي	أستاذ محاضر بجامعة قسنطينة	..........مشرفا ومقررا
الدكتور حميدة عميراوي	أستاذ محاضر بجامعة الأمير عبد القادر	...رئيسا و مناقشا
الدكتور عمار بن خروف	أستاذ محاضر بجامعة الجزائر	...............عضوا مناقشا

المناقشة يوم 02/03/12



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي — كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة — قســـم التـــاريخ

الرقم الترتيبي ....

رقم التسجيل ....

الثقافة والمثاقفة في المجتمع الحضري الجزائري

خلال العهد العثماني 1830/1519م

دراسة تاريخية أنثروبولوجية

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في التاريخ

إعداد الطالب

• محفوظ رموم

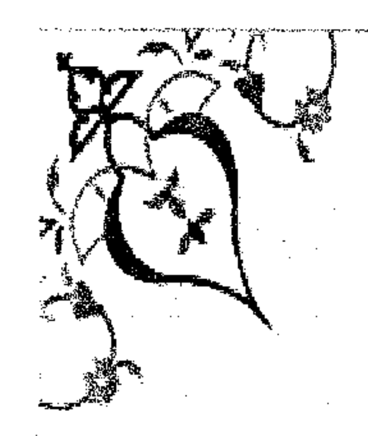
إشراف الأستاذ الدكتور

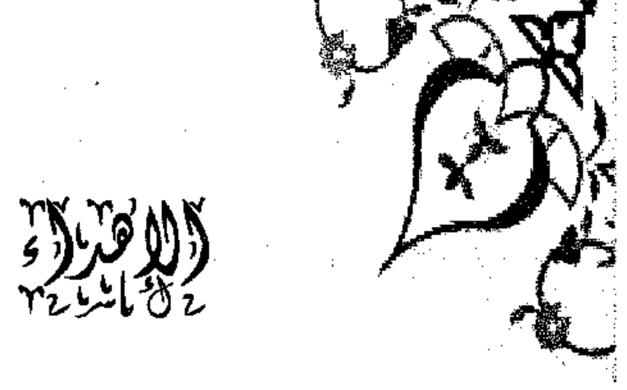
• كمال فيلالي

لجنــة المنــاقشــة

الدكتور كمال فيلالي	أستاذ محاضر بجامعة قسنطينة	..........مشرفا ومقررا
الدكتور حميدة عميراوي	أستاذ محاضر بجامعة الأمير عبد القادر	....رئيسا و مناقشا
الدكتور عمار بن خروف	أستاذ محاضر بجامعة الجزائر	............عضوا مناقشا

المناقشة يوم **02/03/12**





الإهداء

إلى روح والدي الطاهرة رحمة الله عليه

إلى أمي الحبيبة

إلى إخوتي وأخواتي وأبنائهم

إلى عمتي وزوجة أخي وأبنائها

إلى كافة الزملاء والأصدقاء

إلى عائلتي حبا ووفاء



شكر وتقدير

يسرني أن أتقدم بخالص الشكر والعرفان للدكتور كمال فيلالي الذي تفضل بقبول الإشراف على البحث ومتابعته، فهذا البحث مدين أولا وأخيرا لأستاذي، فأتمنى له كل التوفيق.

كما أتقدم بخالص شكري إلى أساتذة معهد الحضارة الإسلامية- سابقا- (قسم التاريخ حاليا) بجامعة الأمير عبد القادر، وقسم التاريخ بجامعة منتوري بقسنطينة، الذين استفدت منهم من قريب أو من بعيد.

وخالص تحياتي الى كافة الزملاء الذين أرشدوني إلى مصادر ومراجع كنت قد أمر عليها دون أن أتصفح مادتها..

وإلى عائلتي وأصدقائي عبد القادر -كمال- عبد الجليل- محمد وزهير بفرنسا على ما قدموه لي من تشجيعات مادية ومعنوية، فلولاهم جميعا ما أمكن الإستمرار.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى عمال مراكز أرشيف ولاية الجزائر وقسنطينة ووهران ومكتباتها الجامعية والبلدية، وبالأخص عمال المكتبة الوطنية ومكتبة جامعة الأمير عبد القادر التي احتضنت هذا البحث في مختلف مراحله .كما لا أنسى أعضاء اللجنة الموقرة التي تفضلت بقبول مناقشة هذه الرسالة.

وفي الأخير أسمى آيات التقدير لكل من ساهم في طبع وتنقيح هذه الرسالة وإخراجها، ولو بالكلمة الطيبة، فلهم جميعا جزيل الشكر والعرفان.

قائمة المختصرات

-د.م.ج: ديوان المطبوعات الجامعية.

-ش.و.ن.ت: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

-م.ت : مجلة التاريخ.

-م.ت.م : المجلة التاريخية المغاربية.

-مخ.م.و.ج: مخطوط المكتبة الوطنية الجزائرية.

-م.و.ك: المؤسسة الوطنية للكتاب.

-O.P.U : Office des publications universitaires.
-S.N.E.D:Société nationale d'édition et distrèbution
-E.N.A.L:Entreprise nationale Algérienne delivre
-R.H.M :Revue d'histoire du Megrebe
-R.A :Revue Algérienne .
-C.R.A.S.C:Centre de recherche en anthropologie sociale et cultureles.
-R.S.A.C:Recueille des notices et mémoire de la société archéologique de Constantine
-R.O.M.M : Revue de l'occident musulman et de Méditerranée.
-B.S.G.A.O : Bulletin de la société de géographie et d'archéologie d'Oron.
-A.M.G : Archives de ministère de la guerre vicenn paris.
-A.O.M : Archive d'outre-mère aix en provience France
-C.E.R.M : cahiers du centre des études et recherche marxiste.
-R.A.S.J.E.R : Revue Algérienne des sciences juridique économique et politique.
-C.T : Cahier de Tunisie.
-M.T : Madjalet el Tarikh.
-A.E.S.C : Anales économique , société et civilisation.
-A.I.E.O : Anales de l'institut d'étude orientale.
-R.T.S.S : Revue tunisienne des sciences sociales.
-R.H : Revue historique.
-C.E.R.O.M : Centre d'études et de recherches Ottoman et moresque.
-B.E.O : Bulletin des études orientale

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

إن تكريس صدمة نابوليون التي يعتبرها الكثير فاصلا بين انحطاط ومعاش –كتحقيب– تصبح ذات مفعول ثقافي إذا اختفى الإبداع والجمال، وغيبت الدراسات الثقافية لتاريخنا المعرفي خلال العهد العثماني. لكن من غير المعقول– في نظرنا– أن يستقيل عقل لمدة ثلاثة قرون فجأة عن مسرح التاريخ، بل الأكيد أن التقدم والانحطاط يحمل كل منهما بذور الآخر.

من هنا وجدت نفسي أنحت تساؤلاتي هذه، وأجيب عنها من خلال هذا البحث الذي اقترح الأستاذ المشرف أن يكون تحت هذا العنوان: **الثقافة والمثاقفة في المجتمع الحضري الجزائري خلال العهد العثماني 1519–1830 م دراسة تاريخية أنثروبولوجية.**

وقد ساعدني الأستاذ في طرح الإشكالية بأبعادها الثقافية والسوسيولوجية والأنثربولوجية[1]، بعيدا عن الإختلافات و الصراعات الجدلية لمفهومية الثقافة من وجهتها الإثنولوجية والفلسفية، حيث حاولت طرح أهم خصائص ثقافتنا وتفاعلاتها في المجتمع الحضري بإعتبار المدينة كمجال حيوي تنفرد بزخم، وعبرها فقط يتجسد الجانب التطبيقي للوظائف الثقافية، وذلك انطلاقا من مفهوم التعدد الإثني وأثره على التثقيفية والمثاقفة[2]. وبذلك أؤكد غياب دراسات معمقة ومتكاملة عن ثقافتنا كوحدة وكبناء فوق عضوي[3]، دون أن يعني ذلك إقصاء المضامين التاريخية للثقافة عن طريق تتبع سماتها في الزمان والمكان، أي رأسيا زمانيا لمعرفة أصول وروافد ثقافتنا، وأفقيا مكانيا لمعرفة مدى إنتشارها وانسجام أنماطها.

---

[1] استخدمنا مصطلح الثقافة بمعناه الأنثروبولوجي الواسع، كون دلالاته للمؤرخين محصور في الثقافة العلمية الرسمية النخبوية.

[2] رالف لينتون، دراسة الإنسان، ترجمة عبد المالك الناشف، منشورات المكتبة العصرية، بيروت 1967، ص 110.

[3] إن أهم الدراسات التي تناولت أحد أوجه الموضوع كتب ودراسات الأستاذ سعد الله حول تاريخ الجزائر الثقافي.

لقد تناولت الموضوع في صورته المنهجية المتعددة الأوجه والتخصصات، وحاولت -ما أمكن- الخروج من دائرة الدراسات الكلاسيكية[1] التي غيبت التجليات السوسيوثقافية للفترة، مما عمق في المخيال الجمعي الإستحياء و الخوف من هذه المرحلة، والذي زادته برامجنا التعليمية و الجامعية تكريسا.

أما المقاربة السوسيوأنتروبولوجية لتاريخ الفترة-محل الدراسة-فقد ساعدتنا على فك إشكالية تاريخنا الفكري و الثقافي، وتفريغه من الأديولوجية بإبراز دوائره التي نشأ من خلالها، وأهم الأطر التي تؤسسه، ومن ثم تفكيك خصائص ثقافتنا لمعرفة مدى تأثير المثاقفة والإحتكاك والتصاهر العرقي على الثقافة. وهي إشكالات موضوعنا الرئيسية، وفي ذلك ملامسة لإشكالية لاتقل أهمية لبناء ثقافتنا مستقبليا وهي: هل يمكن إعتبار الظاهرة الإستعمارية السبب التاريخي الوحيد لحالة التخلف الراهن.؟

إن هذا الطرح المزدوج ألجأني إلى مناهج الأنثروبولوجيين، فكان علي قراءة الموضوع إجمالا وفق المنهج البنيوي، لأنه يؤسس لفهم الأحداث من الداخل، ثم استغليت المنهج نفسه آداة لتفكيك الأنماط الثقافية وإعادة بنائها للخروج بتنميط ثقافي واضح ومتكامل، إعتمادا على التحليل والإستنتاج والمقارنة والإستقراء، دون إغفال المنهج الإحصائي الذي كان ضروريا للتحقق من صحة الفرضيات والمعلومات. كما استنجدت بالمنهج السيكولوجي إبرازا للفرد كعامل دينامي في الموقف الثقافي، حيث تتفاعل الدوافع السيكولوجية مع الحقائق التاريخية فتتعداها إلى حقائق سيكوثقافية[2]، مما يسهل فهم دور الثقافة في تكوين الشخصية الإجتماعية.

هذا ولما كان الهدف محاولة الفهم فقد إستعرت مفاهيم حداثية: الإثنوثقافية- المثاقفة- الدغمائية...إلخ، لتحقيق تواصل تاريخي ومعرفي معقول، بعيدا عن دراسة الماضي لأجل الماضي، بل للمستقبل.

لقد وضعتني مسألة غياب الدراسات الأكاديمية المتخصصة في هذا المجال من جهة، وتنوع مصادر الفترة من جهة أخرى بين جدلية المصادر المحلية والأجنبية. فالمصادر المحلية تنوعت بين: عقود الأحوال الشخصية التي مكنتنا من فهم علاقات الفئات الإجتماعية، وسجلات البايلك بما حوته من أوقاف المدن ونصيب مختلف عناصر المجتمع، ومصادر عثمانية مخطوطة حددت لنا الأطر الثقافية على

---

[1] إعتمد الكلاسيكيون وعلى رأسهم الأستاذ سعد الله على جمع المادة التاريخية الأولية دون محورتها ودراستها دراسة علمية تحليلية نقدية.

[2] أحمد أبو زيد، محاضرات في الأنثربولوجية الثقافية، دار النهضة، بيروت 1978، ص ص 83-85 .

المستوى الرسمي وأتاحت لنا تجميع الإنتاج الفكري ومعرفة حجمه وتقييمه دون واسطة، وأخرى مطبوعة رصدت لنا واقع الحياة الإجتماعية والثقافية، وكتب التراجم التي سهلت لنا الترتيب الزمني لسير العلماء وظروف نشأتهم وميادين تخصصهم. وتمثلت المصادر الأجنبية في كتب الأسرى كمؤلفات هايدو وسارفونتاس، وكتب الرحالة كمؤلفات شاو ودي بارادي، وكتب القناصل كمؤلفات شالر وسبينسر...حيث حوت مادة إثنوغرافية نادرة، ولو أنها لم تخل من استقطاب أيديولوجي[1]. لتستمر هذه المدرسة مع مؤرخي ما بعد الإحتلال الفرنسي، ممثلة في كتب شارل فيرو وألبرت ديفوكس وغيرهم، ولو أن أهميتها تكمن فيما حوته من إحصاءات دقيقة عن منشآتنا العلمية، وعادات سكاننا، ومؤلفات علمائنا التي كادت أن تكون في حكم المفقود.

لقد كان علينا التعامل مع موضوعية كل مؤرخ، فأستفدنا من مناهج الأوربيين أمثال أندري نوشي وريني غاليسوت على ماديتها الجدلية، وأولينا المدرسة المغاربية الناشئة موقعا في تفكيك بنية الفكر الديني والعلمي، كون قراءتها للتاريخ قراءة للإرث الثقافي الواجب إعادة إمتلاكه وملاءمته للواقع بوضع التاريخ الراوي(l'histoire récit) في مواجهة التاريخ التساؤلي(l'histoire problème) كما يقول أركون، كون التساؤل ليس غريبا عن التاريخ الراوي.[2] ولو أننا لانذهب مذهب هذه المدرسة في محاولتها التفكيك الكلي لأطر التفسير الديني للتاريخ ووصفه بالإطوبيا، لأننا كثيرا ما لا نجد تحليلا لبعض الظواهر إلا في القراءة الدينية للتاريخ.

هذا ولا أتجاوز الفكر الخلدوني بتحليل المشكلة الحضارية ورواسبها في إطار خاص بالثقافة والتفاعلات الثقافية في المجتمع الحضري، وذلك إعتمادا على نظريات ابن خلدون في العمران، إضافة إلى دراسة الظاهرة الإجتماعية من منظور نظري خالص إعتمادا على الكتب التي تناولت الطبقات الإجتماعية وكتب التحليل الأنثروبولوجي.

---

[1] لم يخفي هايدو مثلا مشاعره تجاه الجزائريين بعبارات مؤذية، حتى قال فيول مترجم الكتاب "إنني لم أجد لبعض الفقرات القادحة ترجمة حية تؤدي ماكان يريده هايدو " أنظر: Diego de Haedo, de la captivité à Alger, in RA N39, A 1895, p .56.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987، ص 13 مقدمة المترجم. ويتزعم المدرسة المغاربية كل من الجزائري محمد أركون، و المغربيين محمد عابد الجابري وعبد الله العروي، وتدعو إلى قراءة أعمق لتراثنا وتاريخنا، مع اختلاف في وجهات النظر.

لقد حاولت كذلك تفهم موضوع الثقافة من خلال الطروحات الثرية لدراسات الأستاذ سعد الله الذي جمع مادة زاخرة لازالت في الواقع تحتاج إلى النقد والتحليل و الطرح وفق سياق إشكالات دقيقة.

إن هذه الدراسة –في نظرنا على الأقل– تكمن في تنوع مصادرها، وهذا نابع إما من رغبتنا في تدارك حساسية لمسناها في رسائل كثيرة، مما جعلها أحادية النظرة والإتجاه، أو من رؤيتنا الخاصة للتراكم التاريخي الذي طبع مجتمعنا، أو من طبيعة العلوم الإجتماعية التي لاتستقيم بمنهج واحد حتى ولو حاولت.

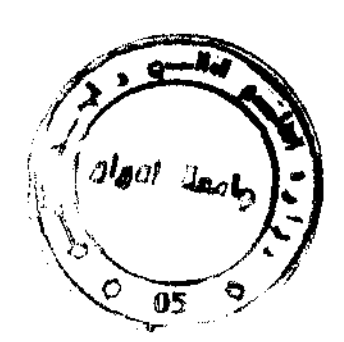
إن طبيعة إشكالية الدراسة جعلت الموضوع في أربعة فصول وخاتمة، حيث تعرضت في الفصل الأول لبنى المجتمع محل الدراسة، بثلاثيتها السياسة، الدين و الإقتصاد، وذلك بتعريتها وتحليلها، هادفا من خلال ذلك التأسيس لقاعدة البحث، باعتبار الثقافة ظاهرة معقدة.

ثم حاولت الإجابة على إشكالية التعدد العرقي وأثره الثقافي، فكان لابد من البحث في أصول ثقافة حواضرنا وأبعادها الأمازيغية والعربية والأندلسية و التركية، وحتى إمتداداها في الثقافة االيهودية والأورومسيحية، فكان هذا محتوى الفصل الثاني.

أما الفصل الثالث فقد جاء كمقدمة للفصل الرابع ومكملا له، حيث وقفت فيه على حجم ونوع مؤسساتنا العلمية، ووسائل الإتصال الثقافي المتاحة آنذاك، ومناهج التدريس، وموقف سلطة البايلك من المسألة الثقافية للوصول إلى فهم أعمق لموقع المثقف في المنظومة الإجتماعية.

في حين خصصت الفصل الرابع لحصر الإنتاج الديني والأدبي و العلمي لنخبنا خلال أكثر من ثلاثة قرون، مع محاولة التقييم –ما أمكن– بكل موضوعية. وتتميما لفائدة البحث وضعت خاتمة هي بلورة لأفكار الدراسة و النتائج المتوصل إليها، إضافة إلى ملخص باللغة الأجنبية عملا بطرق البحث الحديثة، وعلى عادة الدراسات الأكاديمية فقد زودت البحث بفهرس لمصادر ومراجع الدراسة، وآخر للأعلام وثالث للجماعات والقبائل والبلدان،ورابع للمؤسسات الثقافية والدينية وآخر للموضوعات.

إن تعاملنا مع مادة تاريخية غزيرة حتم البحث و التنقيب عن مادة متفرقة، وإيجاد منطق مقبول لتقديمها وفق سياق الإشكالات المطروحة. ثم إن تعاملنـــــــا مع مادة إثنوغرافية صادرة عـــــــن



أوروبيين – كان لكل واحد منهم أيديولوجيته ومنطلقاته – ألجأتنا إلى مقابلاتها فيما بينها، والإستنجاد بالمادة المحلية – على شحها – في هذا المجال، تجنبا لانزلاقات قد تسببها قراءة النص بعين واحدة. كما إستنفد توزع البحث بين الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الإجتماع الثقافي، وكذا توزعه على أكثر من لغة معظم وقتنا للتمكن من مناهج هذين العلمين، وترجمة المادة التاريخية.

أخيرا وليس آخرا يظهر لي أن البحث أكثر كمالا قبل طبعه منه الآن بعد طبعه، رغم أنني إستنفدت جهدي وصبري في محاولة للإحاطة به – ما أمكن – لكن أهم شيء – كما يقول – ليوبولد رانكي – هو دائما الموضوع الذي نتناوله، وهي الإنسانية كما هي ممثلة في حياة الأمم، فلا أدعي إذن الإجابة النهائية، بقدر ما أكون قد وضعت الإصبع على إشكالات معقدة، ونحت علامات إستفهام كبرى، وتمردت أحيانا على ما هو شائع ومتواتر، لذلك ستظل الإشكالات المطروحة – ولا شك – مفتوحة للنقاش.

الفصل الأول : البنى الاجتماعية و تأثيراتها الثقافية خلال العهد العثماني .

إن فهم التركيبة الإثنية و الثقافية للمجتمع، لا تتم إلا بتحليل بناه الإجتماعية و تعريتها و تحليلها تحليلا بنيويا وظيفيا، و ذلك بتشخيص عناصر منظماته و مؤسساته المختلفة، و التي تتوزع بين هياكل سياسية تسعى من خلالها إلى ممارسة سلطة القرار ، و دينية لضمان الولاء و الإستمرار ، وأخرى إقتصادية تهدف إلى خلق التوازن الإجتماعي من خلال التوزيع المنظم و العادل للثروة، ثم الوصول إلى تحديد العلائق التي تربط البنى فيما بينها، ومدى تأثير كل ذلك على ثقافة المجتمع، باعتبار الأخيرة مجموعة من الأنساق تتفاعل فيما بينها داخل إطار المجتمع العام.

وهذا ما سنخص به المجتمع الجزائري خلال فترة الدراسة، للوصول إلى تحديد المؤثرات في البنى التحتية المتحكمة في حياته الإثنوثقافية .

المبحث الأول : موقع الثقافة و المثقفين في البنية السياسية للدولة .

إن آليات التأثير السياسي كفيلة بإعطاء نموذج ثقافي بما تخلقه السلطات الرسمية–عن وعي أوغير وعي– من تصورات لتوجيه الثقافة والفكر الثقافي، الذي هو أساسا نتاج تفاعلات سياسية وأيديولوجية. إن التوجه العثماني بدى لأول وهلة توجها عسكريا ضرائبيا أساسا ، في حين ظل قطاع الثقافة نتاج تفاعلات أملاها الإنصهار العرقي والتجارب الإجتماعية.

أولا : أجهزة السلطة المركزية و موقع النخب المثقفة :

1–في جهاز الحكم المركزي : ظل منصب الباشا منذ 1519م مرتبطا بالأتراك، حيث كان يغير كل ثلاث سنوات من استنبول، مما لم يكن يعطى للباشا فرصة تفهم المجتمع الذي هو بصدد حكمه[1].وبعد 1659م إستمرت السيطرة التركية بواسطة "الأرستقراطية العسكرية" التي تنحت لصالح البحرية إبتداء من 1671م، ومع ذلك ظل اللااستقرار السياسي و الصراع على السلطة يطبعان الحياة السياسية [2].

لم يكن نصيب المثقفين في الهيئة التنفيذية(الحكومة) أحسن حالا ، فعدا الباش كاتب ومساعدوه، فإن بقية المناصب كانت حكرا على ذوي الرتب العسكرية، وهم أنفسهم الذين شكلوا الهيئة التشريعية(الديوان)، باعتبار الأخير مصدر إطارات مجلس الحكومة [3].

النظرة العنصرية كانت واقعا ممارسا، فكراسي الديوان أحيطت بسياج لا يرتقى لها سوى الأتراك من ذوي المؤهلات العسكرية عموما دون اعتبار للمستوى العلمي .

2– التنظيم الإداري والتقاء المثقف والسياسي [4]: قسمت السلطة المركزية الأيالة إلى ثلاث مقاطعات يحكمها جهاز إداري، مهمته تسيير المصالح الداخلية، ويأتي على رأس الإقليم

---

[1] جون وولف ، الجزائر و أوروبا ، ترجمة أبو القاسم سعد الله ، د.م.ج ، الجزائر 1984 ، ص 134.

[2] Laugy De Tassy , Histoire du royaume d' Alger , Amesterdam , 1725,T1, p. 2 21.

[3] حول هذين الهيئتين أنظـــــر: أحمد الزهار ، مذكرات أحمد الزهار 1754–1830 ، تحقيق أحمد توفيق المدني، ش.و.ن.ت الجزائر ، 1974 ، ص 49. وحمدان خوجة ، المرآة ، ترجمة و تحقيق محمد العربي الزبيري، ش.و.ن.ت، الجزائر، ط 1975 ، ص 122. و أحمد توفيق المدني ، كتاب الجزائر ، دار الكتب ، الجزائر ، ط2 ، 1963 ، ص 38.

[4] عن كيفية نشأة الادارة الجزائرية العثمانية أنظر: أحمد السليماني ، النظام السياسي الجزائري في العهد العثماني مطبعة دحلب، د.ت، ص 36

الباي الذي كان يعين من العـــــــرب، ثم فتح أمام الكراغلة خوفا من قيام حكم عربي محلي، وينوبه الخليفة وكان يختار من الترك و الكراغلة و قلما يصل إليه العرب، [1] إضافة إلى قائد الدار الذي كان يشرف على الشؤون العامة للمدينة، و الخزناجي وشيخ البلاد كمنصب أدبي يختار من بين أعيان المدينة، ونقيب الأشراف الذي يختار من الأسر المرابطية الدينية [2].

أما الباش كاتب وهيئته المكلفة بالسجلات الإدارية فكان يتولاها ذووا الكفاءات العلمية، إضافة إلى مناصب إدارية أخرى كوظيفة الباش سيار و أمين السكة و الباش مكاحلي ، و هي المناصب التي تداولت عليها أسر عربية تركية و أندلسية [3].

لقد كان الجهاز الإداري في المدينة دقيقا، في المقابل نلحظ تقاسم المناصب الإدارية بين المثقف والسياسي، مع ذلك ظل حجم الإطارات المثقفة ضئيلا مقارنة بتعدد مناصب الهرم الإداري، و هذا ما سيجعل الصراع كبيرا على الوظائف الإدارية كما سنرى لاحقا .

3-التنظيم القضائي سلطة المثقف الفعلية :

أدخل العثمانيون إلى الجزائر المذهب الحنفي رسميا، و من ثم عرف القضاء إزدواجية في تســـلســـل بنائه الإداري، حيث نجد في قمته مفتين و قاضيين على المــذهبين، يــكــوّنان مع ناظرا الأوقاف و ممثل الحكومة المجلس الأعلى للهيئة الإسلامية [4]، و يســـاعد كل قاض 12 ضابط عدل.

يتدرج هذا التنظيم في المقاطعات الأخرى في شكل هيئة قضائية موزعة على مختلف المدن و القرى ، مهمتها السهر على تطبيق النظام العام حيث يمثل فيها قاض المواريث أهمية خاصة .

---

[1] في قسنطينة كان لعائلة الفكون شرف حمل هذا الإسم ممثلة في الشيخ الفكون الجد أنظر: Marcier (E)," Abderahman bey de constantine 1694 , in B.S.A.C , A 1876,p. 429 . et vayssette , histoire de constantine sous les beys de puis l' invassion turque jusqu'a l'ocupation francaise 1535-1837 constantine 1869, p 139.

[2] حمدان خوجة ، المرجع السابق ص 125-126 .

[3] Tamimi (A) , Beylike de constantine et Hadj Ahmed Bey 1830-1837 ,Tunis , pub R.H.M,1978,p.63

وكانت مهمة الخليفة نيابة الباي حال شغور المنصب، و تقلد قائد الدار الشؤون العامة والشرطة، وشبيه به شيخ البلاد، و يشرف الخزناجي على المالية، والباش سيار على البريد، والباش مكاحلي على رئاسة القصر.

[4] عبد الرحمن الجيلالي ، تاريخ الجزائر العام ، دار المعرفة بيروت، دت ، ص 286.

يصف شالر سير النظام القضائي بشكل دقيق، فيرى أن القانون المدني مستمد من القرآن الكريم و العرف و العادات، و يشير إلى ظاهرة الحظوة وإلى الجهاز الأمني الذي كان يسهر على تنفيذ الأحكام و السهر على النظام العام [1].

لم يعرف الجهاز القضائي مهنة المحاماة كما بدت في العصور الحديثة ، وكانت الأدلة و الشهود أساسا في الحكم النهائي، و هذا ما دفع بالرحالة إلى القول بأن الجزائريين لم يعرفوا المحاماة و لا المرافعات التي كانت تتم من طرف المتهمين شخصيا مع حق تقديم الشهود كأدلة إثبات أو نفي ، أما الإستئناف فيكون لدى المفتي العام .

إن الإنتشار الأفقي و العمودي للجهاز القضائي،و تعميم الهيكلة الإدارية للتنظيم على الأقاليم و المدن، و من ثم هياكل قضائية مصغرة شبيهة بما هو في المركز ، جعله أكثر الأجهزة إستعابا لطبقة العلماء والمثقفين بما كان يوفره من مناصب شغل، كما سهل مهمة الفصل في القضايا و قرب جهاز العدالة أكثر إلى المواطنين [2].

إن البنية الإدارية للجزائر العثمانية ذات أصول محلية، بتأثيرات تركية، وتأطير نخبوي جزائري.

4-طبيعة الحكم السياسي وأثره السوسيوثقافي :

أ- طبيعة الحكم :في الجزائر كما في بقية الولايات، كان النظام المركزي العثماني يطبق بصورة مصغرة [3] ، و لما كان ضمان التواجد لا يتم إلا بوجود الإنكشارية فإن نظام الوجاق في الجزائر أضفى عليه الطابع العسكري ، وقد ساعدته الأوضاع الدولية أنذاك على الإستمرار.

---

[1] وليام شالر ، مذكرات وليام شالر قنصل أمريكا بالجزائر 1816-1824 ترجمة إسماعيل العربي، ش.و.ن.ت الجزائر 1982 ،ص 47-48 .

[2] المرجع نفسه ، ص 46-47-48 .

[3] أحمد عبد الرحيم مصطفى ، أصول التاريخ العثماني دار الشروق ، بيروت ، ط2 1993 ، ص166.

إن منصب الداي الذي كان مفتوحا أمام الكفاءات العسكرية- دون الإدارية- لا ينفي الطابع الديموقراطي الإنتخابي عنه،[1] ولو أن هذه الديموقراطية الإنتقائية أقصت النخب الجزائرية، و حرمت الفئة المثقفة من المشاركة المباشرة في تسيير شؤون الدولة، كما أعطت أولوية الإشراف على مختلف الميادين لفئة لا تفقه سوى في الحرب، مما أثر سلبا على اهتمام الدولة بالقطاعات الحيوية كالتعليم و الصحة و الثقافة .

إن مركزية النظام لم تكن بمعناها الشمولي كما يفهم في الوقت الحالي ، بل أن النظام الفيدرالي (المقاطعات الثلاث)، و حتى الكونفدرالي (مشايخ الصحراء و سيباو) كان في أجل صوره، مما سمح لنا برؤية انتعاش ثقافي في إقليم دون آخر مثلما عرفته قسنطينة أيام صالح باي و وهران في فترة محمد الكبير[2] .

بقيت نقطة مهمة و هي الفصل بين السلطات الثلاث ، حيث نسجل تداخل السلطتين التشريعية و التنفيذية، فمجلس الحكومة و الديوان كانا يمثلان السلطتين، حيث يناقشان أهم القضايا في مجالسيهما، و يوجهان السياسة العامة للبلاد، ثم يتوليان تنفيذها، مما غيب سلطة الشعب و نخبه بالمفهوم الديمقراطي الحالي إلا نادرا، وأقصر الفصل بين السلطات على الجهاز القضائي .

إن ديموقراطية الترك بالجزائر لم تضف شيئا للثقافة و المثقفين، حيث أعطت الأولوية للعسكري على حساب إهمال قطاعات مهمة كالتعليم و الخدمات التي اعتبرت غير منتجة، مما جعلها تعاني التهميش و تسيب رجالها و مسيرها[3] .

ب/ المواطنة الجزائرية : يكاد يجمع المؤرخون على الحظوة التركية بما في ذلك العناصر الأجنبية(الأعلاج) في مقابل العناصر الأخرى، حيث أقصيت الطاقات الكرغلية و المورسيكية

---

[1] سعد الله أبو القاسم ، أبحاث و آراء في تاريخ الجزائر ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1990، ج2، ص320.

[2] ولد صالح باي بأزمير سنة1722م وحكم بين(1771-1792) واشتهر ببناء مجمّع الكتانية، أما محمد بن عثمان باي وهران بين(1780-1798م) فقد أحيا الثقافة بوهران بعد استرجاعها من الإسبان سنة1791م. حول أعمال الشخصيتين أنظر: ابن المبارك، تاريخ حاضرة قسنطينة، ص26 ومايليها. والراشدي، الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تحقيق المهدي البوعبدلي ، مطبعة البعث، الجزائر،ط1973، ص233و247.

[3] حول مآسي الثقافة ورجالها أنظر: ابن مريم، البستان، ص7. وابن حمادوش، الرحلة، ص115. وأبوراس، فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته، ص25.

من الإدارة ، على الرغم مما تميزت به من غنى مادي و ثقافي[1]، حيث كان بالإمكان الإستفادة من هذا التعدد الإثني لخلق نهضة سوسيو ثقافية راقية و متنوعة و غنية بتعدد روافدها.

إن النظام التقليدي للدولة و المقسم إلى حكام و رعايا كان وراء ذلك التهميش الذي دفع بالكراغلة إلى إعلان الثورة سنة 1630م،و الانقلاب عن الحكومة الأم،و لكنهم فشلوا فازدادوا تهميشا، [2] وكان الأولى الإستفادة من فئة مزدوجة الثقافة و اللغة،بما كانت تلعبه من دور الوسيط المساعد على الإمتزاج و التمثل الثقافي بين الأتراك و السكان المحليين.

إن طبيعة النظام القائم على عدم الإرتباط بسلالة حاكمة –إنتفاء الطابع الوراثي للمنصب – من جهة و صبغته العسكرية من جهة أخرى ، قد جعل الإدارة تقوم على معيار الكفاءة و الوضع الإجتماعي، و هذا ما يفسر فتح المجال أمام السكان، كما زاد الضغط الذي قاده العلماء العرب [3] في تراجع السلطة، و فتح مناصب أخرى سواء بطريقة مباشرة،حيث تصدّر العلماء الإدارة والترجمة والإفتاء والقضاء ونظارة الأوقاف وغيرها، أو بطريقة غير مباشرة عندما قبلت الإدارة إدخال مؤسسات إجتماعية مدنية (الأشراف ونقابة المهن)، و التي أصبحت تمثل مكانيزمات التسيير الإداري للمجتمع .

إن إشكالية المواطنة الجزائرية بقيت وستبقي مطروحة قبل وبعد الأتراك.

---

[1] Djegloul Abdelkader ; Eelement d'histoire culturelles Algerienne, Alger ,Enal, 1984, p165. Et Paul combet « Alger au temps des turcs (souvenire inédits)» Revue de paris (R.P), juin 1958 ,p 83.

[2] حمدان خوجه، المرجع السابق، ص ص154-157.

[3] للإطلاع على الرسالة التي وجهها العلماء إلى السلطان محمود الأول (1730-1754) بشكوته التهميش أنظر الزياني أبو القاسم ، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمورة برا و بحرا تعليق عبد الكريم الفيلالي ، ط 1967 ، ص 362.

ثانيا:سلطة المثقف أم مثقف السلطة [1]:

1–علاقة العلماء بالسلطة : إرتبط العلماء بالسلطة السياسية بعد أن أصبح للأخيرة أولوية التحكم، فكان توزيع الريع (المال، الوظيفة، الامتيازات ...) أداة السلطة الزمنية لترويض السلطة الدينية، وكان على الأولى أن تضمن ولاء الثانية ضمانا لولاء الرعية.

لقد أثارت هذه العلاقة جدلا واسعا في صفوف العلماء أنفسهم بين مؤيد ومعارض، [2] مع ذلك لم يشأ الكثير منهم الدخول في مصادمات مع سلطة إستحوذت على كل شيء و جردت خصومها من كل شيء. في المقابل تصادفنا ظاهرة علماء البلاط في العصر–على قلتهم– فقد كان ابن ميمون و ابن زرفة وأبي راس من المقربين للسلطة السياسية، مما أثر على نوعية كتاباتهم التي جاءت كتعبير عن ثقافة رسمية أرخت لبعض بايات الفترة.[3]

لقد أثارت الظاهرة حفيظة الفكون الذي إنتقدها بشدة و شهر بمن أسماهم المتزلفين المتملقين المخالطين لدار الإمارة، [4]وتنازل المثقف عن دوره في القيادة و التغير، فكتابات العلماء غلب عليها المدح للحكام أو المهادنة، بل أن الفكون نفسه لم يطرح مسألة السلطة وتجاوزاتها، وربما كان لتورّط عائلته في علاقات متشابكة مع الحكّام وراء هذا الموقف، وكذلك الورتلاني الذي انتقد حكام مصر و مكة، [5] وغض الطرف عن حكام بلاده على الأقل ظاهريا.

لم تعدم الفترة إقتناع بعض العلماء أن فساد العصر من فساد الحكام،فأبو راس وجه التهمة و لو بطريقة غير مباشرة في خضم حديثه عن الحملة الفرنسية على مصر،ولم يجنح عن هذا التمويه سوى الزهار الذي إنتقد العسكر و حمّلهم مسؤولية المظالم و تقهقر البلاد [6] .

---

[1] حول جدلية المثقف و السلطة أنظر:عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت ط3، 1992، ص174ومايليها.

[2] وفي ذلك كتب البوني مقامته أنظر: سعد الله، "إعلام الأحبار : مقامة لأحمد البوني"، مجلة الثقافة، ع58، سنة1980، ص35.

[3] حول هذه الكتابات أنظر عنصر الإنتاج التاريخي في الفصل الرابع من الرسالة، وقد كان ابن ميمون حيا سنة 1122هـ/1710م وتوفي ابن زرفة في 1800/1215، أما أبو راس فقد عاش بين(1150–1238ه). نويهض، معجم أعلام الجزائر،ص158 و الحفناوي، تعريف الخلف، ج2،ص341.

[4] عبد الكريم الفكون، المرجع السابق ، ص97

[5] الورتلاني ، المرجع السابق، ص 559 .

[6] الزهار ، المرجع السابق، ص122و125و127.

2- علاقة السلطة بالعلماء : من المعروف أن السلطة الزمنية -التي كانت تتحرك من موقع قوة- لا ترغب في توسيع سلطة العلماء، فهي لا تر المثقف سوى من زاوية أنه آداة لتثبيت سلطتها.

على الرغم من الإشارات التي وصلتنا عن اهتمام بعض الولاة بالعلماء، فإن ذلك لم يكن ليخرج عن استراتيجية الإحتواء والترويض، فعطايا محمحد بكداش للعلماء تدخل في إطار الدعم الذي كان يبحث عنه، وقبله يوسف باشا ما قرب محمد البوني و الفكون مجانا، بل ضمانا لوقوفهم معه ضد ثورة إبن الصخري وابن الأحرش لاحقا [1].

في المقابل حفلت أخبار العصر بسوء أحوال من انتقدوا السلطة على قلتهم، وبعضهم شفعت لهم علاقتهم ومكانتهم الأدبية، وهذا ما يفهم من كلام الفكون في من سعى به [2].

جمعت السلطة السياسية قفاز الحرير إلى مطرقة الحديد، وكان العزل والنفي والسجن آليات للتخلص من أصدقاء الأمس وخصوم اليوم، فمدينة الجزائر اهتزت على وقع إعدام المفتي أحمد وعلال قدورة ، وشهد علماء عائلة إبن باديس تذبذبا في علاقاتهم مع السلطة، وكان خليل باي وهران(ت 1778م) مبغضا للعلماء ملاحقا لهم، ونكب بمحمد بن كشك علي كرغلي الخوجة بعدما حظي بالتعظيم أيام صالح باي [3].

كثيرا ما كانت الوظيفة أكثر وسائل المساومة، فصوت التهديد والإغراء نلمسه في رسالة باي وهران إلى العالم علي بن مزيان يرغمه تولي الإفتاء بدل القضاء الذي طلبه، ونفس الشئ وقع للعالم مفتاح أفندي سنة 1244هـ، حيث نكتشف تعسف السلطة الزمنية وسعيها لاحتواء السلطة الدينية بمختلف الوسائل،ولو كان في ذلك خرقا لكل الحقوق الخاصة. [4]

---

[1] حول هذين الثورتين أنظر:ابن العطار ، تاريخ قسنطينة، ص122-125-127. وقد حكم يوسف باشابين(1044-1052ه)، و كان محمد ساسي البوني حيا سنة1050ه، وعاش الفكون بين (988-1073ه)، أما محمد باي فتولى بين(1118-1122ه) ولقب بكداشا بمعنى الحجر الصلب، و في عهده وقع فتح وهران الأول(1119ه). أنظر: القادري، نشر المثاني ،ج1،ص243و الحفناوي، ج1،ص167 وابن ميمون، التحفة،ص112.

[2] أبو القاسم سعدالله(، شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون مرجع سابق، ص 137.

[3] الزياني ، الترجمانة الكبرى ، ص 154- 155. والأخوين قدورة هما ولدي المفتي سعيد قدورة(ت1066ه)، وكان الأول مفتيا للمالكية والثاني قاضيا لهم، وقد أعدمهما محمد بكداش سنة1118ه لأسباب لازالت مجهولة. أنظر: نويهض، ص259.

[4] الرسالة 14، الملف2، مخ.م.و.ج رقم3206. و الرسالة 281، الملف1، مخ.م.و.ج رقم3190 مجموع.

ثالثا : الثقافة والمثقف و السلطة السياسية : كان للثقافة الدينية دورا مهما داخل المنظومة الفكرية للمجتمع، ومن ثم أهمية كبرى للثقافة والمثقف، لذلك سعت السلطة السياسية إلى احتواء الأخيرة في توجيه سياسة الدولة بناء على ثقافة مرسومة سلفا.

1- العلماء و المرابطين أداة السلطة : لم تكن الثقافة الدينية التي طبعت العصر بعيدة عن الإستهلاك السياسي على عادة المؤسسات الحاكمة الميالة للاستفادة من إيمان الجماهير[1]،عن طريق النخب المثقفة بشقيها العلمي(الفقهاء) والمعرفي(المرابطين).

فسياسيا كان للعلماء دورا كبيرا في تثبيت النفوذ التركي إبتداءا بصراع آل الفكون و آل عبد المؤمن، وصولا إلى حملات الدعاية التي كان يقوم بها العلماء مجانا [2].

إزداد دور السلطة الدينية أوقات الثورات، فقد راسل علي باشا سنة 1809 م مرابطي جيجل للوقوف معه ضد ثورة ابن الأحرش، وقبل ذلك راسل يوسف باشا مرابطي عنابة يطلب فيها التأييد و الوقوف معه ضد ثورة ابن الصحري، و في ثورة أحمد الشاوش القبائلي كان وقوف العلماء و على رأسهم آل الفكون واضحا تثبته مراسلة الباشا إليهم[3].

لقد ساعد المثقفون السلطة في بناء ثقافة السلم وحسن الجوار، فسيدي أحمد بن ناصر شيخ خنقه سيدي ناجي قاد سنة1741م مفاوضات متعاددة بين تونس و قسنطينة لتحقيق الوفاق ، وهي المهمة التي قام بها قبله سيدي محمد بن محمد الطيب، كما قاد محمد بن علي الخروبي مفاوضات مع المغرب لتوطيد العلاقات [4]. وقد إزداد لجوء العثمانيين إلى العلماء و المرابطين في مثل هذه القضايا بعد استغلال المغرب لرجال الطرق.

---

[1] حول ميول السلطة للإستفادة من إيمان الجماهير أنظر:إبراهيم بدران وسلوى الخماسي، دراسات في العقلية العربية الخرافية، دار الحقيقة ، بيروت، ط3، دت، ص307.

[2] رسالة 117، ملف 1، مخ.م.و.ج رقم 3190 مجموع.

[3] محمد الصالح العنتري، فريدة مؤنسة، الطبعة الحجرية، قسنطينة1846، ص56. وقد وقعت ثورة التركي إبان أحمد باشا( )، أما ثورة ابن الأحرش فقدوقعت بنواحي قسنطينة سنة 1803م.

[4] El mehdi El bouabdeli ," Le Cheikh Mohamed El KHaroubi " in RA N9§A 1952, p.334 et suit.
و الخروبي(ت1557م/964 هـ) طرابلسي الأصل محدث فقيه، كانت سفارته سنة 1553ثم 1555م. الكتاني، سلوة الأنفاس، ج2،ص258.

لقد كان لسوء الأوضاع الإقتصادية دورا في توسيع نفوذ المرابطين لضمان الإستقرار وأمن الطرق، ومن ثم تنشيط الثقافة والحركة العلمية في الأيالة وضمان توجيهها.ولم تكن الطرق الدينية- باعتبارها مؤسسات ثقافية تستحوذ على شريحة مهمة في المجتمع- بمنآى عن هذا التوجيه الثقافي ذي الأهداف السياسية، حيث رفضت السلطة تحويل العقلية الخرافية إلى عقلية علمية، و لم تتخذ أسبابها، باعتبار أن سلطة الطرق ذات أهمية في ضمان الوحدة الفكرية والسياسية، فالطريقة الزيانية مثلا تولت الإشراف على مدن إقليم الغرب دينيا واقتصاديا.[1]

لقد كان لارتباط التواجد العثماني في الجزائر بالعقيدة دورا في توثيق التحالف المرابطي العثماني، حيث كان الطابع العسكري ظاهرة مميزة للعلاقات بين الطرفين، وزادها الخطر الإسباني تأكيدا، مما سمح بتحويل الزوايا إلى رباطات عسكرية، وجعل العلماء فرقة عسكرية، بل كان لهم حضورا قويا في جهاد الإسبان[2] .

لقد ساهمت الثقافة الدينية في تثبيت ثقافة الجهاد، سواء من خلال المشاركة الفعلية للمثقفين، أو من خلال مؤلفاتهم التي أخذت فيها الأحداث التاريخية المعاصرة نصيبا مهما ومثلها ابن هطال والراشدي والجامعي وأبوراس، وكان دعاء النصر أضعف الإيمان للتعبير عن الولاء[3] .

و ظل الإحتكام للثقافة الدينية واضحا في المدن كما في البوادي، فدور الزوايا إجتماعيا و ثقافيا لا يخفى على أحد، كما أن دورهم في إجارة الأشخاص و طلب العفو من السلطة واضحة لما تحمله القبة والزاوية والرباط من قداسة.[4].

لعبت الزوايا و الطرق دورا في تقديم الرعاية الإجتماعية و الصحية من خلال بركة الأولياء و الوعدة و التكفل بالطلبة والعلماء و الفقراء، فسيدي محمد أمقران اشتهر

---

[1] louis R inn , marabous et khouen , Alger, Ed Adolphe(j) , 1884, p. 413.

[2]كانت راية العلماء تتبع راية الباي التي تتقدم ركب الجيش أنظر:الراشدي، المرجع السابق ، ص 247 .و payssonel et des fontaines, voiyage dans la regences de tunis et d'Alger, Paris 1838, T1, p337.

[3] Albert Devaulx ; lettre adréssées par des marabouts arabes au pacha d 'ALGER , in RA N°17 ,A 1973 ,p 278 .

[4]كثيرا ما لجأ الحكام الترك إلى الزوايا للاحتماء مثلما فعل الباشا تشيشيولي و صالح باي .الورتلاني، المرجع السابق،ص84 .

بإطعـــام الفقراء والمساكين، أما خنقة سيدي نـاجي فكـانت تتكفـل بالطلبة و العلمـاء و عـابري السبيل [1].

كما تولـى العلمـاء السـهر علـى الوحـدة الثقافيـة للمجتمـع، وتـأطير الفكـر الإجتمـاعي بمحاربة البدع و العادات السيئة،كحرمـان النسـاء مـن الميراث،و انتشـار الزنـى و الخنـى،و سـفور المرأة واجتماع الرجال بالنساء و تطبيق الشريعة [2].

لقد تحالفت الطرق الصوفية والثقافة الرسمية والسلطة السياسية لتوجيـه الفكـر والثقافـة وجهة سياسية، فضمنت الأولى البوادي، وأطرت الثانية الحواضر، وبسطت الثالثة نفوذها على الكـل وتبودلت الأدوار، مع ذلك نلمس نمو بعض النواحي الثقافية خاصة التاريخية والصوفية منها.

2– إمتيازات العلماء و المرابطين وأثرها الثقافي: لم تكن علاقات السلطة بـالمثقفين قائمـة علـى أساس الحب العذري بقدر ما هي المصلحة و الخدمة، فـلا تكـاد تمـر قضيـة يتدخـل فيهـا عـالم أو مرابط لصالح السلطة إلا و كانت متبوعة بامتيازات لضمان استمرار العلاقـة المصلحيـة، ومـن هـذه الإمتيازات:

الإعفاء من المطـالب المخزنيـة والضرائـب علـى الممتلكـات والعقـارات مثلمـا أعطـي لأولاد سيدي عبد الهادي[3]، أو لشيخ خنقة سيدي ناجي أحمد المبـارك سنة 1052 هـ ، أو أسـرة المقراني بالقبائل التي لم تكن تدفع سوى ضريبة القفطان [4].

لقد استفادت ثقافة العصر بشكل مباشر جراء إمتياز توسيع نفوذ الزوايا، سـواء بتمليـك الأخيرة لعقارات جديدة،أو مد نفوذها الجغرافي، ومن ثم ضمان استمراريتها في الأداء،ومـد نفوذهـا الفكري والروحي على قطاع واسع من الجمهور، فزاوية أولاد أمقران كانت تتلقى مراسيم فـي هـذا الإتجاه [5].

---

[1] كريمة بن الحسين، " بلدة خنقة سيدي ناجي إبان الحكم العثماني " م.ت.م.، ع 89-90، سنة 1998، ص 100 .

[2] عبد الكريم الفكون ، المرجع السابق ، ص 64 و ما يليها .

[3] أنظر نص الإمتياز في الرسالة 52، الملف 2، مخ م.و.ج، رقم 3206 مجموع.

[4] AMG , H228 ; " renseignement sur lorganisation et l'administration de la province de constantine avant la prise de la ville par l'armée ", Ed 1840, p14.

[5] Charles feraud," Exploitation des forets de la karasta " in RA N°12 ,A1868 , p 384 et 387.

تقربت السلطة إلى العلماء بالهدايا واحتكار بعض الضرائب كاحتكار عائلة الفكون لضريبة الزرابي و الخشب، و أموال مكوس سوق الخضر و الفواكه بقسنطينة، أما أسلاف المرابط قاسم بن أم هاني، فقد كانت لهم حق جباية أعشار و زكاة أتباعهم .

لقد كانت الهدايا و الهبات و العقارات تتقاطر على رجال الدين إغراءا لهم للوقوف إلى جانب السلطة و ضمان مد نفوذها و سيطرتها على المناطق، فالمرابط سيدي دحو حصل على 3/1 أراضي أولاد سيف، و مثلها لعائلة سيدي سحنون و سيدي عيسى. ليس هذا فحسب بل حتى المناصب كانت توزع على هذا الأساس[1].

لقد أسبغت السلطة السياسية حمايتها على المراكز العلمية و الثقافية بحمايتها للزوايا من اعتداءات القبائل المستعصية ، ومن ثم ضمان استمرار هذه المؤسسات في نشر الثقافة الدينية وتوفير حالة الأمن اللازمة لأداء مهامها.[2]

لقد شكلت الإمتيازات بالنسبة للسلطة السياسية وسيلة للترغيب و الترهيب، مع ذلك إستفادت الثقافة– ومن ورائها المثقفون– من جو الأمن و الحماية التي وفرتها السلطة للمراكز العلمية و الدينية و القائمين عليها، ومن ثم استمرت سيطرة الزوايا على التعليم الديني و الفكر والثقافة من جراء بسط نفوذها الروحي على العقلية العلمية،وتوجيه الحياة الإجتماعية والثقافية للمجتمع الجزائري.

[1] Charles feraud, le sahara de constantine : notes et souvenirs, Adolphe(j) ,Alger,1881, p.202.et Marcier(E)," constantine au 16si élevation de la famille el feggoun " , in R.S.A.C, A1878, p. 227 et suit .

[2] من ذلك وثيقة تثبت تكفل مصطفى باي بحماية زاوية قلعة سنان، والوثيقة أوردتها الأستاذة جميلة معاش في رسالتها: "الأسر المحلية الحاكمة في بايلك الشرق الجزائري من القرن 10–13هـ دراسة إجتماعية سياسية"، جامعة قسنطينة، 1990 ، الملحق رقم9 .

3- أثر العلاقات السياسية-الدينية على الثقافة: كانت حالة الفوضى السياسية الناجمة عن الخلافات المذهبية والإثنية بعد الإنحلال الذي عرفه الموحدون، أحد الأسباب الرئيسية المؤدي إلى الفسيفساء السياسي التي عاشتها بلاد المغرب وانقسامه إلى دويلات ومشيخات متناحرة. مع ذلك ظلت المنطقة تعرف وحدة ثقافية لم تعرفها من قبل، ولعل ذلك يرجع إلى أن الدين كان المصدر الثقافي،بل الآلية الرئيسية لكل الدوائر الثقافية، وبالرغم من الإختلافات المذهبية،وظهور المدارس الصوفية الكلامية،إلا أن الآليات في الدين والسياسة لم تتغير، وبقيت أساسا تعتمد على ثقافة الدولة الإسلامية.

أ/ مرحلة التحالف التركي مع النخب المثقفة: كان لاحتدام الصراع الإسلامي المسيحي الذي تجسد على الواقع السياسي والتاريخي بسقوط غرناطة حجة مكنت الجزائر من إشراك العثمانين في هذا التغيير التاريخي الناتج عن انتقال الصراع إلى غرب البحر المتوسط. وإذا كان هذا التوجيه التاريخي قد أوصل إلى تأسيس إيالة الجزائر، فإنه لم يخرج التاريخ من الآلية الدينية، حيث بقي الدين هو الحجة الرئيسية سياسيا واجتماعيا وثقافيا، ولعل ذلك يتجلى من خلال التاريخ الرسمي الممثل في الأرشيف الإداري، والتاريخ الواقعي الذي بإمكاننا إستقرا ئه من واقع الكتابات والطبقات العلمية، وهي أكثر سوادا خاصة في هذه المرحلة، التي نلمس فيها أهمية البعد الديني من أول رسالة بعث بها علماء بجاية إلى الأخويين بارباروس، حيث توضح هذه العلاقة ومدى صادرية الفكر الديني خلال تلك الفترة [1].

لقد مكن هذا الإتصال العثمانيين من إقامة أول تمركز عسكري لهم بجيجل، ثم سرعان ما منح شيوخ وعلماء الجزائر الشرعية السياسية لهذا التواجد بالكتابة للسلطان العثماني، حيث بدى دور طبقة رجال الدين واضحا.[2]

إن دخول الجزائر في الدائرة العثمانية بفعل الشرعية الدينية التي منحتها القوى والنخب

---

[1] أنظر نص الرسالة في: مجهول ، غزوات عروج و خير الدين ، المرجع السابق، ص 25.

[2] لمزيد من الإطلاع أنظر : عبد الجليل التميمي، "أول رسالة من أهالي مدينة الجزائر إلى السلطان سليم الأول سنة 1519" ، مجلة ... سنة 1976، ص116.

الفاعلة في المجتمع لم تخرج الجزائر من الدائرة الثقافية الدينية بل زادتها ترسيخا، فكان التحالف يقوم على خلفية وأبعاد الجهاد، وبدا من أول وهلة أن المصلحة السياسية التي تسيرها الآلية الدينية تجعل العلاقة بين طبقة العلماء والحكام حتمية لاستمرار الفتوحات في المدن الساحلية لاقتلاعها من الحكم الإسباني والبرتغالي .[1]

في أقصى إقليم الشرق كانت المرابطية ممثلة في عائلة آل الفكون الذين كانوا أول من إرتبط بالعثمانيين ضد أسرة ابن عبد المؤمن و عرب صولة الموالون للحفصيين[2]. وفي إقليم الغرب تزايد دور المرابطين مع تأكيد المغرب على نفوذه،و تنسيقه مع حكام بني زيان و الإسبان،و سعيه إلى التحالف مع الشاذلية مما دفع الترك إلى تدعيم القادرية[3].

إن تحالف المرحلة الأولى تميز بعدم الإستقرار لعدم وضوح الرؤية، ولو أن التوجيه الثقافي جعل روح المدرسة الزيانية والحفصية تستمر بوضوح في تلمسان وقسنطينة، كما نسجل غلبة المؤلفات التاريخية التي تروي تاريخ الفترة.

ب/ مرحلة التمازج وأثره الثقافي: وهي التي طبعت معظم فترات التواجد التركي، وفيها زادت الثقافة إرتكازا على المفهومية الدينية، من خلال سيطرة طبقة العلماء ورجال الدين على أهم مراكز القرار الثقافي والإجتماعي.

ففي المدن تم إحتواء العلماء بتوريطهم في المشاركة في السلطة عن طريق مناصب و وظائف علمية إدارية كقضاة ومفتين ومدرسين و كتاب وخوجات وشيوخ بلد، وهي المناصب التي تعتبر مفاتيح الثقافة العلمية والدينية.

كانت هذه الإمتيازات الممنوحة لهذه الطبقة، نابعة من كونها سيدة،وتمتلك السلطة الروحية والدينية والإجتماعية التي تغذي ثقافة المجتمع، وتتشرب من مشاربها الثقافة

---

1 حاول الحكام السياسين للمنطقة فض هذا التحالف تثبت ذلك مراسلات بين أمراء زيانيين و شارلكان و أمراء الحفصين مع إبن القاضي، أنظر: عنان محمد عبد الله ،دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة ، ط1987، ص 388.

2 لمزيد من الإطلاع : أنظر ابن العطار ،المرجع السابق ، ص 57-58 و العنتري،المرجع السابق، ص 57.

3 pierre boyer"contribution a l'étude de la politique religieuse des turcs dans la régence d'alger" in R.O.M.M. 1erS 1966,p.24.

المحلية، فالباي محمد الكبير بوهران أحاط نفسه بمجموعة من العلماء و قربهم إليه و جعل لهم مجالس أدبية و كان يختار كتابه و مساعدوه منهم، أما في الشرق فقداستمرت عائلة الفكون إلى جانب أسرة ابن جلول الحنفية و عائلة ابن البجاوي التي توارثت المناصب المفتاحية [1]، في حين توارثت عائلة قدورة مناصب ثقافية وإدارية لمدة تقارب القرن.

إن هذا التحالف بين السلطة والطبقة الممثلة لمختلف النخب أنذاك كان له أثرا موجها بل بناءا على الثقافات الدينية والفكرية -كما وليس كيفا بالضرورة- حيث نسجل في هذه المرحلة ظهور كبار العلماء والفقهاء الذين أغنوا المكتبة الجزائرية بمؤلفاتهم، واجتمع عدد كبير من كبار الأساتذة الذين ترأسوا حلقات العلم خلال القرنين 17-18م الذين عرفا نمو حركة الإصلاح الديني والإجتماعي.

في المقابل كان دور هذه الطبقة في الأرياف أكثر تعقيدا حيث الجمع بين مهمة الجباية و الوساطة و الثقافة، حيث إستمر دور عائلة إبن القاضي في كوكو، و عائلة الشيخ عبد العزيز في مجانة مع دخول عائلات أخرى كأولاد سيدي الشريف أمزيان بإيمولا ، إضافة إلى أسرتي الشيخ أمقران و أولاد ناصر [2].

كان لاستغلال نفوذ العلماء والمرابطين أثرا إجابيا على الثقافة، حيث بقي التعويل الثقافي والإجتماعي يعتمد كليا على هذه الطبقة حتى من خلال سلطة الضريح روحيا، كضريح سيدي أحمد بن يوسف الملياني و سيدي محمد المبارك بالقليعة. كما كانت سياسة الظهائر التي وزعها العثمانيون من حين لآخر أثرها الواضح في الولاء و الطاعة، لكن الطرق- التي كانت في معظمها ذات أصول مغربية- جمعت حولها المتمردين مما جعل الفترة ليست عسلا في كاملها بل تخللتها ثورات قادها علماء و رجال الطرق،[3] لكن دور العلماء و المرابطين كان حاسما في إنهاء الصراع لصالح السلطة، حيث كان لتبادل المصالح والإمتيازات أثرا واضحا في تمتين دور النخب الدينية

---

[1] Charles feraud,"un voeux de huscein bey", in RA N° 7, A1863, p. 85.

[2] Boulifa (s),la djurdjura a travers l'histoire de puis l'antiquité jusqu'à 1830, Alger 1925, p. 116 et suit ..

[3] منها ثورة ابن الصخري بين 1638-1647م أنظر: berbrugger(A), note relative a la révolte de ben sakheri, in RA n10, A1866, p.337. et Feraud (L) , époque de l'établissement des turcs a constantine, inRA n10,A1866,p.186

وتدعيم انتشار ثقافة الزوايا والطرق، وما تفرزه هذه الثقافات من ذهنية الإتكال والسيطرة السيكولوجية والإجتماعية وغيرها من التأثيرات الأخرى، في مقابل توزيع ريع القرصنة البحرية التي كان نصيب العلماء و المرابطين محفوظا إلى جانب الإمتيازات المعهودة [1].

ج/ مرحلة التناحر أو أثر الثورات على الثقافة: و فيها إتسمت العلاقات بالتقلب و بدى عرى التحالف ينقض، و أخذت العلاقات طابعا عنيفا بسبب السياسة العثمانية الجديدة، و حيث لعبت الطرق التي أصبحت أكثر نضجا دور القيادة في معظمها.

كانت البداية من إقليم الغرب حيث الصراع على أشده بين ثلاث قوى الترك من جهة، والعز و الإسبان من جهة أخرى، حيث حاول العثمانيون إستمرار إستغلال عوامل الجهاد المقدس على الكفار، و هذا ما مكنهم من القضاء على ثورة درقاوة [2].

في فترة الاستلاء الإسباني على وهران 1732-1792م لم تنقطع حملات الجيش التركي المرابطي على القبائل المتحالفة مع الإسبان، وقبلها تصدرت ثقافة البلاط الحملة عندما شنعت بالمتخاذلين في مؤلفاتها التاريخية مثلما فعل المشرفي في بهجة الناظر.

أمام ضعف موارد القرصنة الباي محمد الكبير يدخل قبائل جديدة في منظومة الجباية فكان الإحتكاك المباشر مع حدود سلطة المرابطين والأسر الدينية التي فقدت دورها كوسيط ديني وسياسي. في حين عرفت التيجانية إنتشارا و قوة مع هجوم الباي محمد الكبير[3]. في إقليم الشرق كانت ثورة أحمد الزواوي الحنصالي حيث كانت طريقته على علاقة سيئة بالسلطة بسبب وصول علي خوجة كأول حاكم تركي يدخل المنطقة سنة1720م، و محمد التلمساني كخليفة للترك ببلاد

---

[1] Devoulx (A) tachrifet in recueil et notes historique sur l'administration de l'ancien cégion d'alger, alger 1852, p 205.

[2] Robin (N) ` notice sur l'organisation militaire et administration des turcs dans la grande kabylie ` in RA N° 17, A 1873, p 138-139.

وثورة درقاوة بقيادة محمد بن علي الإدريسي و تمت على مراحل بين 1777-1809م.

[3] أحمد بن هطال، رحلة محمد الكبير باي الغرب الجزائري في الجنوب الصحراوي الجزائري، تحقيق محمد بن عبد الكريم، عالم الكتب، القاهرة 1969، ص 74. وكانت التيجانية بقيادة أحمد بن سالم سنة 1826 م.

قشطولة سنة 1724م، و هذا ما يعتبر إنحصارا لنفوذ سلطة المشايخ و الأسر الدينية[1]

لقد كان لهذه الحركات أثرها السياسي إلىدرجة أن حكومة الوجاق كانت قاب قوسين من السقوط، لو لا أن علماء المدن عبروا عن ولاءهم التام للسلطة، فقد دافع آل الفكون عن قسنطينة أثناء هجوم إبن الأحرش [2]، واضطر أبو راس الناصر إلى تأليف كتابه "درء الشقاوة في حروب درقاوة" لإزالة الشبهة عن نفسه .

لقد كان لموقف النخب الحضرية دورا في التقليل من الصدمة الثقافية وتحويل الفقدان الثقافي- الذي عادة ما ينتج بسبب تغير البنيات الأساسية للمجتمعات الغير مستقرة سياسيا- إلى إنتاج تاريخي، فالأوضاع الإجتماعية التي طبعت المرحلة فككت روابط وعلائق منظومة القيم، ومن ثم تأثرت الثقافة سلبا وإيجابا، فمن جهة إنحصرت مصادر تموين الثقافة، وشحت مواردها بسبب الإنهيار الإقتصادي، وكان إقليم الغرب أكثر تأثرا، في الوقت نفسه كانت الثورات ذاتها مادة تاريخية ومصدرا لأعمال كثيرة، كما إرتبط بها أدب البلاط الذي سعى البايات إلى تدعيمه بتقريب العلماء، فكانت مؤلفات الغزو والحروب[3].

---

[1] عبد الرزاق إبن حمادوش ، لسان المقال في النبأ عن النسب و الحسب و الحال المعروفة برحلة إبن حمادوش ، تحقيق أبو القاسم سعد الله ، م.و.ك الجزائر 1983، ص 163.

[2] الزهار ، المرجع السابق، ص87.

[3] حول المؤلفات التي طبعت المرحلة أنظر عنصر الإنتاج التاريخي من هذه الرسالة.

المبحث الثاني : البنية السوسيو اقتصادية وأثرها الثقافي .

إن آليات التسيير الإقتصادي تعبر بالضرورة عن ثقافة المجتمع ، بما تتيحه من موارد تساهم في الدفع بقطاع الثقافةو تموينه من جهة،و بما تلعبه من رفع مستوى الفرد الإجتماعي و تموقعه داخل الطبقات، مما يسهل عليه تحمل نفقات و تبعات التعليم .

أولا : نمط الملكية و الإستغلال وحصاد المثقف :

1-الملكية العقارية: تعددت نظم الملكية داخل المجتمع بين حكومية و أخرى خاصة، فمن النوع الأول نجد ملكية البايلك، وملكية بيت المال، و ملكية السلك السياسي،إضافة إلى أراضي العزل بأحواز المدن التي كانت تمنح كإقطاع لكبار رجال الدولة و الأعيان و زعماء الطرق و العائلات الدينية، حيث حظ العائلات العلمية الكبرى لابأس به،منه عزل أولاد جبارة الذي ألحق بعائلة الفكون [1].

أما الملكية الخاصة فهي على أنواع منها ملكية العرش، و ملكية فردية كعقار الأرستقراطية الريفية والأرستقراطية التجارية، مثل الذي كان لعائلة حمدان خوجه بسهل المتيجة إلى جانب عائلات حضرية ممثلة للأقلية الكرغلية التركية [2]، أوعقار العائلات الدينية الذي يرتكز أكثر بإقليم الغرب، حيث يعتبر ترجمة مباشرة لمكانتهم العلمية و الدينية،و من ثم دورهم السياسي في السلم و الحرب.

لقد تمتعت طبقة العلماء و القضاة و المفتون و شيوخ القبائل بامتيازات،فالأستاذ صاري يتحدث عن 3 أئمة من علماء مازونة تجاوزت ملكيتهم 50 هـ [3] مما جعل هذه الفئة طبقة مميزة. إلا أن الأمر حقيقة لا يعني سوى كبار العلماء من ذوي المناصب و الشهرة و لم يكن يصل بقية الطبقة

---

[1] أنظر الرسالة التي تطالب فيها العائلة باسترجاع هذا العقار بعد مصادرته من طرف سلطات الإحتلال , A.O.M IH4
lettres arabes de ferhat ben said , de chikh el arab ben gana et de cheikh el bled el feggoun 1830-1839
وانظر كذلك ناصر الدين سعيدوني ، دراسات في الملكية العقارية، م.و.ك، الجزائر،1986، ص29.

[2] Marmol caravayal louis ; description generale de l'afrique et histoire de la guerre des chrétiens contre les infideles , tidde nicole perrot d'ablincour , paris bilaine 1667, 176.

[3] Sari djilali les villes précoloniale de l'algerie occidentale , alger S.N.E.D 1970, p 58 et suit .

ممتلكات المؤسسات و الجمعيات شهدت هي الأخرى تطورا مقابل نمو دورها السوسيوثقافي،حيث يقع على عاتقها الإهتمام بالمنشآت العامة، إضافة إلى بناء المؤسسات الثقافية والإشراف على المساجدوالمدارس و الزوايا و تسيير أوقافها، إضافة إلى ممتلكات الطرق و الأضرحة [1].

أمام سياسة التحالفات المتبعة من طرف الترك كانت الملكية الخاصة محل إهتمام حكومي سواء بإحترامها أو إنمائها و زيادة مساحتها، حيث بلغ عقار العرش 5 مليون هـ و ملكية الدولة 1,5 مليون هـ إضافة إلى 3 مليون هـ تحت تصرف الدولة بطرق متعددة، أما ملكية الأفراد فوصلت إلى 3 مليون هـ نصفهامشاع و الآخر تم تمليكه خلال العهد العثماني [2].

لقد سمح تطور الملكية الخاصة بظهور فئة "بورجوازية" لم ترتقى لما وصلته نظيرتها في أوربا،مع ذلك شكلت طبقة حضرية ذات مستوى إجتماعي وثقافي مقبول بسبب قدرتها على تحمل مصاريف التعليم والمساهمة في إقامة مؤسساته،وسهولة احتكاكها الإجتماعي.

2-نمط الانتاج الفلاحي وأثره الثقافي: نظرة بسيطة على الخريطة الطبوغرافيا للجزائر نلاحظ مدى تنوع السطح و من ثم تنوع نشاطه الفلاحي، فحينإتسمت وسائل الإنتاج بالضعف و التخلف إذ لم تشهد نموا كبيرا على الرغم من أن المستوى التقني كان أعلى نسبيا مما كان في أوربا [3].

في الجبال غلب عليها طابع الزراعة و تربية الحيوانات المعايشة، حيث كانت الأسرة الواحدة تشكل وحدة إقتصادية واجتماعية قاعدية بحكم حيازتها لوسائل الإنتاج مما جعل القرى منغلقة نسبيا إجتماعيا وثقافيا.

في المناطق الصحراوية ذات الطابع الرعوي يلعب الدوار دور الوحدة السياسية حيث العلاقات على أساس قبلي تتمتع من خلالها القبيلة بمجال جغرافي واسع تحميه سلطة الطرق

---

[1] Aumerat," la propriété urbaine a Alger" in RA N° 41, A 1897, p. 330.

[2] Marx karl, "sur les sociétés précolonialistes" in C.E.R.M, paris 1971, p. 389.

[3] Valassi lucette, " sur le feodalisme" in C.E.R.M ,p. 178.

الصوفية و المرابطين، على خلاف المناطق التلية التي تجمع بين النمطين السابقين، مما سهل نمو المدن و الحواضر الداخلية كقسنطينة وتلمسان أو الساحلية كالجزائر ووهران .

يرى Gallissot أن الإقتصاد الجزائري آنذاك كان قائما على كاهل طبقة الفلاحين الغير محددة بحكم خضوعها لظروف معيشية هي الأخرى تحت رحمة الظروف الطبيعية مما جعلها طبقة منعزلة عن بقية الجماعات عدا الجماعات الرعوية [1]. و هو في ذلك يبدو غير مدقق في بنية نمط الإستغلال لأن تفاوت الثروة و انتشار نظام الخماسة لم يغير من توضع الفلاح إجتماعيا على خلاف النمط الأوربي الإقطاعي .

إن توضع الريع العقاري في يد أرستقراطية تجارية و دينية تشكل الطبقة المتنفذة في أجهزة النظام السوسيو سياسي للمجتمع لا يكفي وحده لوصف المجتمع بالإقطاعية، في المقابل سمح هذا التوضع بتنوع طبقي ساعد على نمو المدن التي وصلتها الجماعات لممارسة نشاطات أخرى تجارية في معظمها،و تعليمية في بعضها الآخر،في المقابل سيطر رجال الدين على الفكر و المعرفة دوغمائيا من خلال إحتكار توارث المناصب و الوظائف،و بقاء معظم الطبقات الأخرى تحت رحمة أداء النشاط الفلاحي الرعوي، مما جعل التعليم و الثقافة في الريف يتميز بالبساطة و تدني المستوى مقارنة بمثيلتها في المدينة[2] .

3- نمط التحصيل الضريبي وحظ الثقافة: أولى العثمانيون نظام الضرائب عناية خاصة فحافظوا على النظام السابق

---

[1] Gallissot rène sur le feodalisme , in C.E.R.M , p 175.

[2] خلص ابن حمادوش إلى أن المنتهي من طلبة البوادي لا يماثل المبتدئ في المدينة أنظر: ابن حمادوش، الرحلة ، ص143.

حيث قبائل الرعية و المخزن،التي تجاوز عددها في بايلك وهران ال 20 قبيلة مخزنية [1] بسبب التطور التدريجي له باتجاه جهاز إداري حل محل السلطة السياسية، حيث العائلات هناك تستمد قوتها من تقاليد دينية وعلمية و من دورها المتعاظم في وجه الإحتلال الإسباني ومحاولات المغرب الشريفي التحرشية، [2] ومن هنا نفهم جيدا قوة سلطة الطرق الصوفية و رجال الدين بالمنطقة في مقابل استمرار دور العلماء في الأقاليم والمدن الأخرى .

بدى التراتب الضريبي لأول وهلة جزءا مساعدا لاستقرار المنظومة الإجتماعية لكنه سرعان ما تحول إلى عبيء، وشكل مصدر نضوب إيرادات الدولة بكثرة المعفون و سيطرة الهيئات الوسيطة، مما جعله ينهار تدريجيا ويؤثر سلبا على الحركية الإجتماعية والثقافية، ذلك أن الثقافة لم تستفد مباشرة من عائدات الضرائب بقدر ما استفاد منها رجال الطرق في مقابل حفظ الأمن، وإن لم يمنع ذلك معظم الطرق من تحويل هذا الريع إلى قطاع التعليم، حيث كانت الزوايا أكثر المؤسسات العلمية استفادة، ولو أن قبائل المخزن إستحوذت على معظم المداخيل[3].

[1] Emerit marcel , l'Algerie a l'époque d'Abdelkadder , Paris ,larouse, 1951 , p.13.
والمخزن كلمة عربية تعنى الدولة، وتطلق على القبائل التي تنوب عن السلطة وتتكفل بجمع الضرائب وحفظ الأمن. حول المخزن أنظر: ناصر الدين سعيدوني،"وضعية عشائر المخزن الاجتماعية والأثار التي تترتب عليها"، م.ت.م، ع7-8، سنة1977،ص69.

[2] Boden Marcel , tradition indigène sur mostaganem et tidjedit , in B.S.G.A.O , A 1925 , p. 09

[3] الزياني أبي يوسف ، دليل الحيران و أنيس السهران في أخبار مدينة وهران،تقديم المهدي البوعبدلي،ش.و.ن.ت، الجزائر، ط1978،ص288. و سعيدوني،" ثلاث رسائل تتعلق بأوضاع الجزائر قبل الإحتلال"، مجلة التاريخ، ع 7 سنة 1979،ص52

ثانيا :موقع الثقافة الحضرية في بنية النشاط الحرفي و التجاري :

1-النشاط الحرفي :

يتموقع النشاط الحرفي في الجزائر كحد وسط بين الفلاحة و الصناعة،وعلى أهيته فإنه لم يستفد من التطور الكمي و النوعي الذي عرفه العالم عقب الثورة الصناعية ، حيث بدى عندئذ ثابتا لم يتطور، فالتقنية و نمط التسير متوارثة من عهود سابقة .[1]

كان التنظيم الحرفي أكثر المؤسسات الممثلة للمجتمع بسبب اندماج النشاطين التجاري والمهني، فتلمسان مثلا كان بها 4آلاف حرفة لم يبق منها بعد الإحتلال سوى 500 حرفة [2]، و هو أن الرقم مبالغ فيه- إذ ليس كل نشاط يمارسه الإنسان مهما كان حجمه و تنظيمه يسمى حرفة أوورشة، وإنما تعتبر المهنة ذات الإشراف،والقائمة على تنظيم هيكلي يسمح بخلق شبكة إنتاجية لمادة أو أكثر، و لذلك أحصي في قسنطينة أكثر من 40 حرفة[3]- فإن مما لا شك فيه أن لكل حرفة سجلاتها الخاصة لو توفرت لدينا اليوم لأمكننا التعرف على القطاع و تأثيراته على بقية الميادين، ولأمكننا من تحديد مستويات المعيشة، والطبقات الاجتماعية، وتوجهاتها السياسية و الثقافية .

كان النشاط الحرفي في المدن الكبرى أكثر تقدما منه في الريف ولن أن هذا الأخير كان يجسد الجانب التطبيقي لمختلف الوظائف الحضرية، ولتسهيل العملية جمعت الحرف في أحياء خاصة، حيث عرفت تقدما أكبر مع نزوح الأندلسيين ذوي الخبرة في قطاعات بعينها كالنسيج و الطرز إلى جانب اليهود و الكراغلة، وتوارثوا المهن [4] وبقيت الفئات الأخرى مكملة لهم، مما سمح باستقرار الأوضاع المعيشية للطبقة الوسطى الأكثر مساهمة في الحركية الثقافية بالحواضر، والمكونة لأكبر القطاعات المترددة على المؤسسات التعليمية.

---

[1] Ricard Pierre ," l'artisan et indigène en orani ", in B.S.G.O , T61, mars/juin 1940, p.51.

[2] Bel Alfred et Ricard Pierre , le travail de laine a tlemcen , Alger ,imp jordan , 1911, p. 55.

[3] Charles Feraud " les corporation de métiers a constantine avant la conquette francaise traduction d'un manuscrit arabe " in RA N°16, A 1872, p. 451 et suit .

[4] devoulx (M) , ahad aman ou réglement politique et militaire, in RA N°04, A1859 –1860,p. 214.

2- التنظيم الحرفي كمؤسسة سوسيو ثقافية : لم تكن الإتحادات و الجمعيات الحرفية وليدة العهد العثماني، بل هي سابقة عليه وربما وجدت مع الحرفة ذاتها، حيث كانت المهنة الواحدة تنظم في حي معين مشكلة بذلك نقابة تسمى الوحدة كوحدة الخبازين و النجارين .. إلخ، ويشرف عليها أمين الوحدة يسمى باسمها [1]،حيث يتولى التسيير الإداري للنقابة، ويهتم بمشاكلها و يمثلها أمام السلطات و القضاء، و يلعب دور القاضي في فض نزاعات الأعضاء، و يشرف على صندوق القرض الذي تمونه إشتراكات الأفراد، و يراقب المحلات و جودة المنتوج بمساعدة مجلس النقابة. [2]

كان التنظيم الحرفي يتكون من المعلم و هو رب العمل الذي يتولى التسيير المباشر للورشة، و يقسم أدوار العمل،و يتعامل مع الزبائن،و يتولى عقد الصفقات، إضافة إلىالحرفين والصنايعية المبتدؤون. هذا التنظيم الحرفي أدى إلى تشكيل فئات متقاربة إجتماعيا في الدخل و مستوى المعيشة و من ثم قوى حس التضامن فيما بينهم [3]، بدليل أن متوسط مهورهم تراوحت بين 60 و 100 ريال حسب ما أجريناه على عينة من عقود زواجهم .

إن التنظيم لا يعني بالضرورة حزبا أو قوة سياسية لرجال المهنة- كما يتصور البعض- وإنما هو هيكل تنظيمي قد يشكل في أحسن الأحوال جماعة ضغط في أمور تخص الحرفة ذاتها، فكل حرفة تمثل في ذاتها شريحة إجتماعية تعكس جوانب الحياة، ولكل وحدة حياتها الثقافية و لكل منها نسيجها الروحي و جلساتها و ما يصحب حياتها من حفلات التبرك بالولي،إضافة إلى أغاني الحرف التي تؤدى في الورشات أثناء العمل ، ذات العلاقة المباشرة بالحرفة و الرئيس و الأسرة و الأساطير[4].

---

[1] وردت أسماء بعض الأمناء في عقود الأحوال الشخصية السجل رقم 4و5 ، أرشيف ولاية قسنطينة .

[2] Leouger (E) , les metiers constantinoises a L'époque des beys , in I. B. L. A , N°13, A 1950, P . 341.

[3] Rymond andré, artisants et comercants au caire au 18 si ,beyront 1974 ,V2 p.16 .

[4] Bel alfred, telemcen et ses environ , thiriat , Toulouse, p . 51 .

إن هذا التنظيم المؤسساتي سمح للسلطة بالمراقبة الجيدة للنشاط المهني و تتبعه مع ترك حرية الفعل و الحركة لأرباب العمل، و هذا ربما الذي ساعد على انتعاش بعض الحرف، وخلق طبقة متوسطة في المدن كانت أكثر حظا إجتماعيا وثقافيا بما أتاحته لها مداخلها من مستوى معيشي وتعليمي مقبول.

3-التجارة الداخلية واستقطاب ثقافة المدينة لثقافة الريف: كان التبادل التجاري يتم على مستوى الحواضر، فلكل مدينة سوقها الأسبوعي واليومي،كما كان هناك تبادل محلي آخر يجري على مستوى المدينة وأحوازها.[1]

لم يكن السوق مكانا محددا لأغراض التبادل فحسب، بل كان فضاءا للاحتكاك، فغالبا ما تصحب عملية التبادل أغراضا أخرى كاللقاء بين الشيوخ والعلماء والمرابطين والأصدقاء، ومن ثم لعبت التجارة الداخلية دورا في تمتين العلاقات الإجتماعية والثقافية، بما سهلت من حركة من وإلى الحواضر، وبما أعطت من دفع للعلاقات بين الأرستقراطية في المدينة ومثيلتها في الريف.[2]

4-التجارة الخارجية والمؤثرات الأرومتوسطية: مع بداية العصور الحديثة أصبحت العلاقات التجارية العالمية قائمة على الحرير بدل تجارة الذهب، وتحولت طرق التجارة الكبرى من الصحراء إلى البحر المتوسط وأروبا. كما أخد المشرق حظا وافرا بفضل رحلة الحج، وحلقات العلم والذكر وتبادل الكتب ولقاء العلماء التي تصاحبها.[3]

إزداد حجم المبادلات أكثر باندماج القرصنة البحرية في الحركة التجارية العالمية، حيث إرتبطت مداخلها بطبقات إجتماعية معينة معظمها من سكان الحضر.[4] و زاد انفتاح موانئنا على أروبا إنتشار التعلم في المدن بشكل كبير، حيث لعب سكان المدن دور الوسيط بين الشمال والجنوب، مما سمح لعلماء الحضر بالانتقال في أنحاء أوربا و الإطلاع على ما وصلت إليه القوانين والحريات فيها.[5] لقد صبغت التجارة الخارجية الجزائر بمؤثرات معرفية أورمتوسطية خاصة في الأفكار والأدوات والأذواق والأثاث.

[1]Piesse Louis, histoire de l'Algérie,paris, hachette ,1885,p. 250.

[2]أنظر الرسالة المتبادلة بين الحاج المكي بن زقوطة وأحمد بوعكاز شيخ فرجيوة وهي محفوظة بأرشيف ولاية قسنطينة دون ترقيم.

[3]عن دور رحلة الحج علميا أنظر: الورتيلاني ، المرجع السابق ، ص 87- 124-131-137-229.

[4]Merade Boudia,Opcit,p.232.

[5]حمدان خوجة ، المرجع السابق ، ص177 .

5-مستوى الدخل الفردي و أثره على الثقافة:

كانت شريحة الحرفيين داخل المدن تمثل الطبقة المتوسطة من حيث الدخل الفردي بحكم ممارستها للحرف و التجارة، حيث كان دخلها السنوي ثابتا، مما سمح بإيجاد مستوى معيشي ثابت مقارنة بالريف الذي كان يتعرض لاهتزازات بين الحين و الآخر .

بالنسبة للفلاح الجزائري يرى Payssonale وdesfontain أن النظام الضريبي لم يؤثر في مستوى معيشة الفلاح الجزائري، بل جعله فوق معدل الفقر، حيث يتقاضى يوميا 9,43 فرنك فرنسي قديم في حين يرى Henri أنه لا يتعدى 4,05 فرنك، وذكر نوشي أن 20 % من فلاحي الريف القسنطيني يعملون بنظام الخماسة إلا أن مستواهم جيد [1]، ويؤكد أراء هؤلاء الباحثين أراء من عايشوا الفترة كالورتلاني الذي تحدث عن حالة الرخاء التي سادت المدن، والعنتري الذي كتب عن بعض فترات المجاعة في أواخر الفترة فقط[2].

إذن من خلال نمط الملكية نلاحظ أن الكل يملك إلا الفلاح،مما خلق فرقا شاسعا بين مجتمع الريف و مجتمع المدينة،و بين أرياف الأيالة،بل و داخل الريف الواحد، وهذا ما جعل الفلاح في مؤخرة السلم الإجتماعي، ثم إن حالة الرخاء كانت مرتبطة بقانون العرض و الطلب في دولة لم تكلف نفسها الإشراف على أهم الميادين الإقتصادية والإجتماعية والثقافية.

إن تفكك المركزية الإدارية في التسيير و سيادة المركزية الإدارية في توزيع المناصب -أو بالأحرى شراءها-حرم الدولة من القسم الأكبر من المستخلصات الضريبية، و من ثم تخلي الدولة عن دورها في تموين قطاعات غير منتجة ظاهرا كالتعليم و الصحة والخدمات،مما انعكس سلبيا على وضعيـة الثقافة و المثقفين الذين لم يجدوا اهتماما من السلطة التي تركت المجال أمام الرداءة

[1] Nouchi André enquette sur le niveau de vie des population rurales constantines de la conquette jusqu'au 1919:essai dihistoire économique et socialiste , paris 1961, p .79.

[2] صالح العنتري، مجاعات قسنطينة، تحقيق رابح بوالنار، دت، ص.35.

و كرستهاءوحتى مداخيل القرصنة لم تستخدم لتطوير قطاع التربية و التعليم أو حتى في صيانة مؤسساته من عوادي الإنسان و الزمن [1].

لقد وقعت الضرائب على كاهل طبقة الفلاحين التي تشكل أكثر من 80 % من السكان، مما جعل قطاع التعليم في المدن أحسن من مثيله في الريف سواء في كثرة المؤسسات أو في نوعيتها،فقد رأينا ابن حمادوش يؤكد تفوق مستوى الطلاب في المدن على نظرائهم في البوادي بسبب توفر الظروف في الأولى مقارنة بالأرياف.ثم إن طبيعة النمط السوسيواقتصادي في الريف كان يحتم على طالب العلم الإلتحاق بالعمل في الحقول في سن مبكرة، مما يحرمهم من مواصلة التعليم، في المقابل وجود فئة حرفية في المدن ساعدت على الدفع بالحركة العلمية نسبيا و وفرت لأبنائها تعليما مقبولا حتى خارج البلاد[2]، بما كانت تحصل عليه من عائدات النشاط الحرفي و التجاري، و هذا ما يفسر كثرة المؤسسات الثقافية وانتشار التعليم- في حدود ما كان متوفرا- في المدن التي لا يسكنها سوى 5 % من سكان الجزائر، في مقابل ريف يقطنه 95 % و لم يحصد من المؤسسات سوى العدد القليل، مما لم يسمح لأبنائه بمواصلة التعليم اللهم ذوي الدخل الميسور،أو الأسر العلمية،أو ذوي الإرتباطات الصوفية الطرقية .

لقد كان الإقتصاد الجزائري تقليديا، و قد بدا نموه بطيئا فانعكس ذلك سلبا على بقية القطاعات الكبرى التى لم تستفد من الثورة الصناعية و ما شهدته من تطور في التقنية. لقد كان بالإمكان مشاهدة قطاعات بكاملها تنهض لكن المجتمع الجزائري بدا فعليا منعزلا .

---

1 الحسين الورتلاني، الرحلة، ص .686.

2 حول الهجرة العلمية أنظر الفصل الثالث من الرسالة.

ثالثا : المدينة الجزائرية و السكان الحضر:

الحضر هو حالة لتمركز السكان في المدن، يؤدي إلى تغير إجتماعي ثقافي في علاقات الضبط الإجتماعي، من خلال جهاز يعني بالمحافظة على النظام وإقامته خلال الممارسة المنظمة للسلطة[1] . هذا التنظيم كان له دوره في تدعيم نسق الحقوق و الإلتزامات و جعل الرحالة يشيدون بحالة الأمن ويرجع ذلك إلى أن الولاء في المدينة يصبح ذو طابع قوي ويرتكز على العلاقات المصلحية بدل القرابية كون المدينة قسم جرد من قبليته [2]، ولذلك كثيرا ما نسجل تخلي المجموعات الحضرية عن إنتمائاتها القبلية و الإختلاط مع مجموعات أخرى [3]، مما يوحي بتشعب العلاقات السوسيو حضرية ولو على حساب الأخلاق العامة [4].

تعدد الزوجات موجود و بقوة.من نفس العقود المدروسة عثرنا على إعادة الزواج دون تطليق ، توكيل الأخت لأخيها من الأم أو الأب أسماء لأفراد أشقاء و يبدو أن الظاهرة داخل المجتمع الحضري نتاج ثقافة المجتمع الهدف منه تحقيق أغراض إجتماعية و حتى إقتصادية بحكم ظاهرة الطبقية و إن لم تكن حادة.

1- سكان الجزائر بين البداوة والحضارة : اختلفت الدراسات حول العدد الإجمالي لسكان الجزائر قبل 1830 لغياب إحصاء رسمي من جهة،و اختلاف الإحصاءات الجزئية التي وردت عن المدن و الحواضر و تضاربها إن وجدت . ففي الوقت الذي يذهب شالر في آخر العهد العثماني أن العدد الإجمالي لا يتجاوز في أحسن الأحوال المليون نسمة، فإن الفرنسيين بعده بسنوات أحصوا 3 ملايين نسمة و هو الرقم الذي اعتمد عليه الباحثون الفرنسيون [5]، أما حمدان خوجة فيجعلهم في

---

[1] AM6:H228 , opcit, p.2.

[2] ايف لاكوست ، العلامة إبن خلدون ترجمة ميشال سليمان ، دار إبن خلدون للطباعة و النشر ، ط1 1974 ، ص165

[3] سجلات الأحوال الشخصية رقم 3،علبة 2 من 1211 – 1218 د.ت ، مركز الأرشيف،ولاية قسنطينة .

[4] شنع الفكون بأخلاق سكان المدن ووصفهم بالنفاق. الفكون، المرجع السابق، ص.83.

[5] Yacono xavier , peut-on évaluer la population de l'algerie en 1830, RA N°98, A1954, p. 277 et suit . et gallissot (R), essai de definition du mode de production de l'algerie précoloniale, in RASJER ,V2,A1968, p. 387.

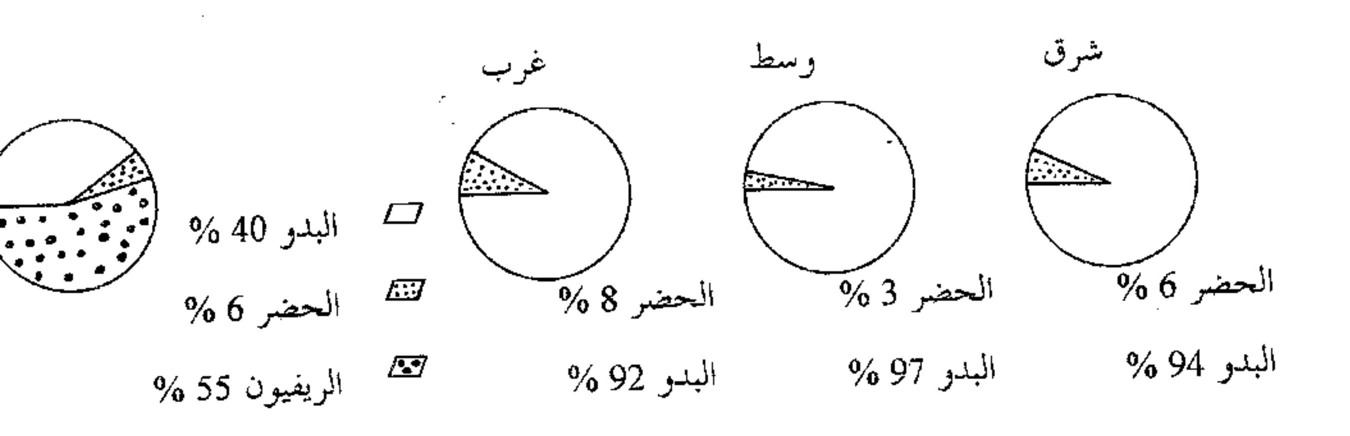
حدود 10 ملايين، و إن كنا لا نرجح هذا الرقم إلا أننا لا نستبعد تجاوز الرقم الأول باعتبار أن الإحصاء الفرنسي جاء بعد عملية الاحتلال و ما رافقها من قتل وطرد. وإذ يعتمد البعض على الإحصـــــــاء الفرنسي، فإن أطروحة الأستاذ بوخبزة تتجاوز هذا الرقم إلى 4،5 مليون ن منهم 2.475 م ن بدو و 1.8 مليون ن قرويون مستقرون و 225 ألف ن حضر [1]، وهو رقم معقول إذا ما قارنا ذلك بإحصاءات المدن التي وصلتنا،فمدينة الجزائر وحدها وصل عدد سكانها إلى 60 ألف ن أيام هايدو في نهاية 16 ليرتفع إلى 100 ألف م حسب الأب دان في القرن 17م فإذا أضفنا لها مجموع الحواضر الأخرى، فإن الرقم يتجاوز 150 ألف ن الذي يدعمه الفرنسيون.

غلب على سكان الجزائر طابع البداوة ب95 % من مجموع سكان(أنظر الشكل 1)، وحيث وصلت إلى 80 % من مجموع سكان العالموتتسع ظاهرة البداوة في الجزائر من الشمال إلى الجنوب، ومن الغرب إلى الشرق، مما يعبر عن حركة تمدن في الغرب، فحسب gallissot فإن نسبة الحضر في إقليم الغرب ترتفع إلى 8 % و تنخفض بالوسط إلى 3 % أما الشرق فوسطا ب 6 % [2] (أنظر الشكل 2). هذه الأرقام و إن كانت تبدو منطقية إلا أنها لا تخلو من تفسير -في رأينا على الأقل- ذلك أن إقليم الشرق و إن بدى يحوي مدنا كقسنطينة وعنابة وجيجل و بجاية فإن الريفيون الجبليون يتمركزون هناك، فإذا علمنا أنهم يدرجون علميا ضمن البدو لبساطة نشاطهم فإن نسبة التحضر آليا تنخفض، على خلاف الغرب الذي تتقاسمه فئتي البدو و الحضر فقط.

---

[1] Boudia (M) , opcit , p.112 .

[2] Gallissot (R), opcit p. 387.



الشكل2: توزع السكان بين البداوة و الحضارة في الأقاليم الجزائرية قبل 1830.

الشكل1: الأنماط المعيشية لسكان الجزائر قبل 1830.

2- العلاقات السوسيو ثقافية بين المدينة و الريف : مادام مجالنا الجغرافي في البحث هو المدينة، فإنه من الضروري معرفة خصائصها و علاقتها بالأحواز القريبة منها، ذلك أن معرفة المجال الجغرافي يسهل فهم العلاقات الحضرية و لذلك سنتناول المدينة ثم علاقتها بالريف.

أ/مرفولوجيا المدينة: ظل تخطيط المدينة الجزائرية يتم وفق النمط الإعتباطي الذي يتبع الشعاب والأدرع كحدود فاصلة، مما غيب سمات المدينة عندنا بحكم النموذج العائلي الذي يقوم عليه النظام الإجتماعي[1].

تتقارب المدن الجزائرية شكلا و مضمونا، حيث فيزيونوم المدينة متشابه ويقوم على أساس إثني،و البيوت متشابهة تربطها علاقات وفق رغبات المجموعات السكنية سواء كانت منطوية أو مركبة أو مندرجة [2].

ففي الجزائر المور البلدية مفصولون عن القبايل والأعراب، والأحياء ذاتها مقسمة على حسب الحرفة الممارسة، و في تلمسان كان الحضر من أصل جزائري مفصولون عن الترك و الكراغلة المقيمون في حصن المشور، ثم بين المسلمين و اليهود حاجز آخر حيث هؤلاء يفضلون

---

[1] Lucette valenssi , le Maghreb avant la prise d'alger , flamarion , Paris 1969, p. 51.

[2] Chevalier dominique , la ville arabe notre vision histirique , in l'espace social et culturel de la ville Arabe , maisonneuve , Paris 1979, p. 08.

الأحياء الخاصة . باختصار كان النسيج الحضري خاضعا لعوامل عرقية ثم وظيفية[1].

على صعيد التخطيط الداخلي كان المسجد يتوسط الحي باعتباره المعلم الديني و الثقافي الذي تلحق به بقيمة المؤسسات الثقافية كالمدرسة و المكتبة لإعطاء دورا تكامليا للعملية التربوية، وتليها البازار أو رحبة السوق حيث يتم تقسيم العمل على أساس إثنوجغرافي، فكل مهنة لها حي خاص بها ترتبط بها جماعة إثنية تسيطر على الحرفة وراثيا، فاليهود يحتكرون الصياغة و الخياطة،و الميزابيون المطاحن و المخابز و من ثم على أحياء بكاملها [2]..

ب/العلاقة بين المدينة و الريف: إن الدراسة الجدلية بين المدينة و الريف لا يمكن أن تتم إلا في إطار من الشمولية و الديناميكية فدراسة أحدهما دون الآخر تؤدي حتما إلى نتائج غير سوية ذلك أن تأثير الريف على المدينة واضح [3].

مارست المدينة في الجزائر هيمنة نوعية على الريف من خلال ممتلكات الحضريين على مستوى الفحوص و الأحواز التي كانت ضرورية "للبورجوازية الحضرية" [4]، ولذلك نجد الريف يتأثر بالتغيرات التي تنتجها المدينة، مما يسهل على الأخيرة السيطرة عليه بشكل مباشر إقتصاديا وثقافيا وسياسيا.[5]

يستغل الحضر سكان الريف، وعلى الرغم من الهيمنة الشمولية للمدينة فقد ظلت الأخيرة في حاجة إلى الريف كمستهلك من جهة و كممون لنشاطاتها التجارية و الثقافية من جهة أخرى و هذا ما يفسر ظاهرة تموقع المدن الجزائرية بالقرب من الأحواز حيث إتمام العلاقة التكاملية ضروريا لإتمام العلاقة الإنتاجية من خلال تموين الريف للمدينة بالموارد البشرية والإقتصادية، حيث يلعب فيه التاجر و العالم دور الوسيط الحيوي الذي يقيم شبكة العلاقات المتينة

[1] Tourneau roger - le , les villes musulmanes de l'Afrique du nord , maison du livre , Alger 1957, p .12.

[2] Lucette valenssi , opcit , p.54.

[3] Beaujeu - Garnier Jacqueline, Géographie urbaine , armand colin, Paris1980, p. 299 et suit.

[4] Jacques berque , medinas villeneuves et bidon villes , in C.T N°21,A1958, p.11.

[5] gallissot (R), Sur le feodalisme , opcit , in C.E.R.M, paris 1971 , p.236.

وعبد الغني مغربي،الفكر الإجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين، م.و.ك، الجزائر1986، ص126 .

بين المجالين. فعبر الريف فقط يتجسد الجانب التطبيقي للوظائف و النشاطات الحضرية الإقتصادية و على العكس في الجوانب الثقافية حيث المدينة هي ميدان التطبيق، و لذلك فإننا لا نميز بينهما إلا من خلال علاقات و نوعية العمل و الإنتاج و من هنا نفهم منطقيا حتمية التكامل كنتيجة لعملية التحليل التي سادت العلاقة الثنائية، و إن لم ينفي ذلك ظاهر الهيمنة التي أكدنا عليها لأن المدينة تعاود تصنيع المواد والأفكار والكماليات و الضروريات آليا إلى الريف. [1]

على المستوى الثقافي كانت المدينة مركز امتصاص لشرائح إجتماعية ريفية ، حيث نمى الجانب الديموغرافي للمدينة، كما شكل الوافدون تدعيما لطبقة العلماء وأغلبية الطبقة العاملة، فلو تأملنا ما يعرف بالبلدية لوجدنا أكثرهم بدوا نازحون من المناطق القريبة للمدينة،[2] ومردّ ذلك إلى استحواذ المدينة على كل المؤسسات الرسمية، مما جعل التأثير نابع من نظام قائم على الأعيان، حيث الفرق الكبير بين الثقافة الكبيرة في المركز و ثقافة محدودة في جل مناطق الأيالة، "حيث نلاحظ وضعية محالة في الأقاليم" [3]

لقد كانت المدينة عامل جذب و لم يكن الريف عامل طرد بالضرورة ذلك أن المدينة شكلت جهازا أساسيا لنمو الريف و كان الأخير الخزان الذي لا ينضب في مد الحواضر بمختلف الأدمغة و اليد العاملة البسيطة، وإنما نبعت الهيمنة من حاجات إقتصادية واجتماعية وسياسية و ثقافية، ولو أن الريف سجل محاولات للتخلص من هذه الهيمنة، ولكن بحكم علاقة التأثير و التأثر فقد جعلت حدود التواصل في كل الإتجاهات، وأمام آفاق واسعة [4].

---

[1] سفيتلانا باتيسفا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا 1978، ص220 .

[2] أنظر مثلا النزوح باتجاه مدينة قسنطينة رسالة دكتوراه فاطمة الزهراء قشي، قسنطينة المدينة والمجتمع، ج1 ص201 - 202 .

[3] Metin Heper , state and religion in the ottomran turkish polity, in R.H.M,N°59 –60 ,A1990 , p.90 .

[4] فتيحة الواليش، المرجع السابق،ص.97.

المبحث الثالث : الدوغمائية[1] الصوفية و بنية الفكر العلمي والديني.

بفعل اختلاط التصوف بالمفاهيم الشريفية والوراثية، إنحط المستوى الفلسفي والفكري للتصوف، وأصبح له دورا سلبيا على الثقافة النيرة. لكن امتداد أدوار المتصوفة داخل البنية الإجتماعية والفكرية و مكانتهم الأدبية، سمح لهم بالتمفصل كلية في بنية الفكر الديني والإستحواذ على العقلية العلمية، مما استوجب قيام حركة إصلاح استمر وجودها إلى ما بعد الإحتلال.

أولا: سلطة السلالات المبجلة [2]:

1-كيفية نشوء سلطة المبجلين: لقد ظلت الأسطورة تبجل دور العلماء في التأسيس و الإحياء أو الإكتشاف من خلال الساقية الحمراء منطلقا للإنتشار، و أمام التحولات في الأشكال الإجتماعية والإنهيار الاقتصادي و البحث عن الخلاص سمح بانبثاق دور المرابط.

ثم ما لبثت أن دخلت الزوايا كعنصر في البنية الدينية، حيث عملت على تطوير تراثها الخاص عن طريق إعادة إنتاج تعاليم مؤسسيها بشكل حرفي مما أدى إلى قراءة متكررة للتراث، ومن ثم نشوب المحاكتية بين رؤساء الزوايا المتنافسة، ما دام الهدف واحد ألا وهو توسيع مجال السيطرة الدينية والسياسية [3]

من زاوية الفينومونولوجيا الدينية فإن تصوف الحواضر يشكل بديلا لإسلام الفقهاء،بينما تصوف البوادي يقوم مقامه بحكم أن التصور الحرفي الذي يحمله الفقهاء غير قابل للتطبيق،وأمام التوتر الحاصل بين الإتجاهين فإن المشروعة تتحول من الكتاب و السنة إلى مشروعية بالوراثة، ولم تكن الجزائر بعيدة عن ذلك، فخلال القرن 15 و 16م جاء المد الصوفي من البوادي كدليل عن

---

[1] الدوغمائية نظام من العقائد ترتكز على ثنائية ضدية حادة، أي ترتبط بصرامة بمجموعة من المبادئ والعقائد وترفض أخرى بنفس الصرامة ، حيث تدخلها شيئا فشيئا في دائرة اللامفكر فيه.

[2] ارتئينا استخدام مصطلح السلالات المبجلة لأن اصطفائهم وراثي دون اعتبار للصفاء الديني، ثم إن حاجة العامة لهم كانت لأغراض دنيوية، حتى أنهم كانوا مبجلين أكثر من الفقهاء(الأقرب للشرع)، فهم ليسوا صلحاء بقدر ما كانوا سلالات مبجلة.

[3] محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ط 1987، ص 79.

تحول هام في الحياة الإجتماعية، وليتحول التصوف إلى كيانات قبلية [1].

لقد كان لسيطرة الذهنية الخرافية على العقلية العثمانية المرابطية دورا في توجيه الثقافة فأركون مثلا يرى أنه من سمات التقليد في التراث أن تضامنا قائما بين السلطة و التراث و الثقافة الرسمية التي تدعمها، بل كثيرا ما تكون السلالات المرابطية و الدينية (الزوايا) جزءا من ثقافة السلطة،و لذلك يرى البعض أن محاولة إحياء الإسلام لدى الطرق و الزوايا لم تكن تهدف إلى تعويض السياسة بالإسلام [2] بقدر ما كانت تبحث عن مصالح آنية وولاء ذاتي على حساب الصلحة العامة.

2- المؤثرات في التصوف الجزائري: مع حلول القرن 16مو دخول الجزائر مرحلة الصراع مع الغرب المسيحي و تفسخ المنظومة السياسية الجزائرية إنفتح المجال أمام الطرق لتعويض السلطة المترهلة، فكان تحالفها مع العثمانيين، وكان رد الجميل أن شجعت الصوفية و الطرق- كحلفاء و مؤيدين- حتى وصل التصوف الشعبي- كحركة جماهيرية منظمة في نقابات و جمعيات إخوانية- قمة نضجه، و فتح الباب أمام اللافكر و الضعف الإجتماعي بإطراد [3].

لقد كان التصوف الجزائري في معظمه خاضعا لمؤثرات خارجية بحكم ظاهرة الهجرة، فكان للطريقة القادرية تأثيراتها الواضحة حيث دخلت الجزائر على يد أبي مدين الغوث (1126-1198هـ)، لتصل إفريقيا جنوب الصحراء و كان عبد الكريم المغيلي أحد أتباعها قبل دخول العثمانيين [4].

---

1 حول الطرق ككيان محلي قبلي أنظر: جاك بارك ، في مدلول القبيلة بشمال إفريقيا، بحث نشر في الأنثربولوجيا و التاريخ:حالة المغرب العربي ، دار توبقال، المغرب 1982، ص 124., Cour(A),recherche sur l'état confréries religieuses musulman inRAN62, A1921, p.96 et suit.

2 Metin Heper, opcit, p.90 .

3 هاملتون جيب،دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس و آخرون، دار العلم للملايين، بيروت 1964، ص .282.

4 عبد الله عبد الرزاق إبراهيم ، أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية القاهرة مكتبة مدبولي د.ت ، ص 36. ومؤسس القادرية هو عبد القادر الجيلاني الصوفي(1078-1166م)، الزركلي، الأعلام، م4، ص.47.

الشاذلية التي نشأت في فاس وذات الفلسفة الصوفية الإشراقية والتي لم تطلب من أتباعها نظاما خاصا وَ أورادا معينة فتح لها ذلك المجال لنشوء طرقا على يد أتباعها أهمها الطيبية والجزولية و الدرقاوية التي سيكون تأثيرها كبيرا في الجزائر، فمؤسس المليانية أخذ الطريقة على الشيخ أحمد الزروق الشاذلي،ويتضح ذلك في فلسفتها التي تعتمد الذكر و الرقص الصوفي،و مخالطة الأمراء،و تقبل الهدايا على الطريقة الشاذلية التي لا تنكر ذلك [1].

أما النقشبندية و البكداشية التي لم يتحدث الباحثون عن تأثيراتها فإننا لا نشك في وصولها عشية الدخول العثماني على الأقل، فموقعها في التكوين العقدي للإنكشارية يجعلنا لانستبعد أن تكون قد انتقلت معهم، إن لم تكن كتنظيم جمعوي فعلى الأقل كأذكار و أوراد، فقد تلقي الشيخ أبو مهدي عيسى الثعالبي مباديء النقشبندية في الحرمين على الشيخ صفي الدين القشاشي [2].

لقد كانت الجزائر مفتوحة على كل المؤثرات الثقافية المشرقية و المغربية من خلال حركة العلماء الوافدين الذين استقر معظمهم نهائيا بالجزائر، حتى الطريقة الشابية التونسية كان لها دورا فكريا غلب عليه الجانب السياسي- خاصة في الشرق- و قادت ثورات عدة ضد الترك [3].

لقد إشتهرت منطقة الغرب الجزائري بطرقها و زواياها الكثيرة لقربها من مصدر التصوف بالمغرب الأقصى، و كذى استمرار حركة الجهاد ضد الإسبان حيث الشرق تتقاسمه التجانية والرحمانية والعنصالية،و الغرب العيساوة،والشيخية والقادرية والدرقاوية و الزيانية، و معظمها تأسس بطريقة إنتشارية عن أصول أهمها الشاذلية و القادرية [4] .

---

1 أبو سالم العياشي، الرحلة ، الطبعة الحجرية، فاس 1316ه ، ج1، ص. 207. وقد أسس الشاذلية أبو الحسن الشاذلي (1195-1258م)، الزركلي، م4،ص305. وحول الشاذلية أنظر: Joly(A), etude sur les chadouliyas, in Ran50, A1906, p344.

2 أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص. 496 .

3 علي الشابي، " مصادر جديدة لدراسة تاريخ الشابية " ، م.ت. م، ع خاص، جانفي 1979 ، ص. 63.

4 حول الطرق في الجزائر أنظر: Louis Rinn , marabouts et khouanne, imp adolph(j), Alger1884, p.333 et suit.

لقد كان سير خط انتشار الطرق من الغرب باتجاه الشرق عدا الرحمانية و الحنصالية، ذلك أن الإنتساب الشريفي كان مقطوعا إلا من جهة المغرب .

3-التصوف عشية الوجود التركي : عدم تجدر ظاهرة التصوف في الجزائر لا يعني أنها كانت بعيدة عن تأثيرات أفكار الأقطاب و الشيوخ، مع ذلك بدت أكثر تأثرا بالتصوف المحلي،فلا نكاد نجد طريقة إلا وتنتهي إلى الشاذلية.

مع حلول القرن 15 و16م إشتد الصراع الإسلامي المسيحي على الحوض الغربي للمتوسط، وقد وصل ذورته بخروج إسبانيا إلى السواحل، و اكتساح العثمانيين لأواسط أروبا، وفي هذا الزخم كان لرجال التصوف دورهم في الدفاع و الدعوة إلى التغير من خلال دعوتهم السكان لمقاتلة العدو.[1]

لقد دفعت هذه الظروف الدولية الجديدة بالعلماء و المرابطين إلى تحمل مسؤولية الدفاع عن الثغور الإسلامية، ففي بجاية مثلا كان متوليها محمد التواتي، الذي كانت زاويته ملجأ و ميدان تعبئة في الحرب. و هذا ما قد يجعلنا نؤكد وجود إتصالات متقدمة له مع الإخوة بارباروس، أما في تلمسان حيث وصلت فيه العلاقات الزيانية مع المرابط أحمد الملياني الشاذلي طريق اللارجعة بعد التنكيل الذي لحقه، فقد وجد العثمانيون في ذلك فرصة لتطويق الحكم المحلي فراسلوه طلبا لتأييده و هذا ما يفسر العلاقات الجيدة التي ربطت الطرفين و التسهيلات التي لاقتها الطريقة اليوسفية الشاذلية إلى نهاية العهد العثماني [2].

لم يضمن العثمانيون الحزب المرابطي إلى جانبهم، فكثير من العلماء و الصلحاء هاجروا الجزائر خاصة دفعة تلمسان المشهورة،و يروى أن الشيخ عبد الرحمن اليعقوبي شيخ زاوية

---

[1] أنظر مثلا رسالة الثعالبي لسكان بجاية: أبو القاسم سعد الله أبحاث و أراء في تاريخ الجزائر ، بيروت دار الغرب الإسلامي ،ط 1990ج، ص 208 و ما يليها .

[2] Bodin marcel , notes et question sur sidi ahmed ben youcef , in RA N° 66, A1925, p.125 et suit .
حول الوظيفة الدينية للمرابطين أنظر :كلينر، السلطة السياسية والوظيفة الدينية، بحث نشر في الأنثربولوجيا، مرجع سابق،ص450.

إزاء المرابط، و كانوا يدركون ذلك حق الإدراك و لكنها السياسة كما قال حمدان خوجة. لقد سن خير الدين هذه الطريقة أول دخوله فقد شرح له بعض الأهالي طبائع هذا الشعب فنصحوه بأن يمنح المرابطين ثقة مطلقة لأن ذلك يضمن الرعية "..و من ذلك الحين لم يكتفي الأتراك بأن فرضوا على أنفسهم هؤلاء المرابطين، و إنما صاروا يقدمون لهم أكبر الامتيازات.." [1].

إن هذا التداخل بين مصالح دينية ثقافية و أخرى سياسية مصلحية تفككها الأستاذة بن سالم بأن "سلطة الولي تقوم على البركة و تحظى بقيمة رمزية و بفعالية على مستوى الممارسات الاجتماعية الماورائية، لذا يرى كلينر الفصل بين الولي الفعلي (الحاكم السياسي) و الولي الكامل (الولي الصالح) إذ لا يحظى بالبركة في وقت معين إلا ولي واحد من بين أبناء الجد الصالح" [2]، و هذا ما يفسر ظاهرة التقارب و التنافر بين السلطتين .

إن لجوء الترك إلى المرابطين باعتبارهم الممثلين لثقافة المجتمع -في ذلك الوقت- قائما على معرفتهم الدقيقة بأن العلاقات الضمنية للإسلام كدين و الخلافة كسلطة كانت تقوي مبدأ الإستقرار في مفهوم الدولة و لم يكن إعتقادهم في الأولياء " إلا من باب طقوس العبور لتسهيل الوصول إلى أهداف سياسية " [3].

---

[1] حمدان خوجة ، المرجع السابق ص 111 .

[2] ليليا بن سالم، المقاربة الإنقسامية لمجتمعات المغرب الكبير حصيلة و تقييم، بحث نشر في الأنتربولوجيا و التاريخ، مرجع سابق ، ص 26 .

[3] لوسي مير ، الأنتربولوجيا الإجتماعية ، ترجمة علياء شكري و آخر ، دار المعرفة مصر ط 1994 ، ص 288 .

ثانيا- السياج الدوغمائي الصوفي روح العصر: بدأ الخلل في المنظومة الفكرية باستحكام الاتجاه الصوفي فكريا، حيث غلب التصوف متخذا منحى المغالاة كالاعتقاد في الشيخ والولاية، وأضحت الخرقة والأسودين والأوراد والوعدة مظاهر تحتل مكانة هامة في الفكر الخرافي، "وأصبحت الزوايا والأضرحة... مراكز عبادة الشخصانية"[1] .

1-أثرالاعتقادات الروحية على النخب المثقفة: لم يستحوذ التصوف على ذوي الثقافة العلمية المحدودة أو المجموعات في المناطق الريفية، بل كان تعبيرا عن هزة عنيفة في المنظومة الفكرية العقائدية، مما أدى إلى تعطيل ميكانيزمات التفكير العلمي، وتعويضه بكل مظاهر العجز الفكري الذي مس النخب المثقفة التي تسابقت في أخذ الطرق وشرح وتحشية مؤلفات السابقين تبركا.

إن دراستنا لرحلة الورتلاني تضعنا أمام صور واقعية لعلماء اعتقدوا وآمنوا دون إنكار، فالمؤلف نفسه لم يترك قبر ولي إلاّ وصل إليه والهدف واحد البركة والتبرك [2]، أماابن مريم فكان مصدقا لكل الكرامات والمكاشفات، بل حتى صاحب الإتجاه السلفي الفكون ورغم حملته على المتصوفة نلمس فيه روح العصر، فهو لا ينفي الإعتقاد في الشيخ بل يؤكد:" أن الميزان الأعدل في ذلك أن ينظر المرء و ما هو عليه في الطريق المستقيم في اتباع السنة، فما كان فهو ممن يجب الإعتقاد فيه وإما فلا".[3]

تأثير الظاهرة ثقافيا واجتماعيا وسياسيا في توجيه البنية العقلية للثقافة العلمية نحو الضآلة كان واضحا، فمقاربة مظاهر الخرافة التي استحوذت على المنظومة الفكرية -بما تشمله من ممارسة- تعبر عن مستوى السطحية و المحاكتية التي وصلت إليه العقلية العلمية أنذاك.

---

[1] محمدسعيدي ، من أجل تحديد الإطار المعرفي و الإجتماعي للمعتقدات والخرافات الشعبية ، منشورات CRASC، الجزائر 1995، ص 11. وقد حفل منشور الفكون بأخبار الأضرحة والزوايا والشيوخ الذين أصبحوا محل تقديس.

[2] حول ذلك أنظر: الرتلاني في رحلته ص12-21-24-27.

[3] الفكون ، المرجع السابق ، ص118.

2-فكر الدجل و أثره العلمي: توازى ظهور العثمانيين مع تغلغل التصوف في كل القطاعات، حيث اصطبغت به روح الدين و المعتقد مصدرا التفكير العلمي أنذاك. وكان للعزلة التي فرضت على المنطقة دورا في انحطاط الآداب، واقتصار حركة التأليف على الشروح اللفظية والحواشي، فانحط أسلوب التأليف، وتدنى المستوى، وغلبت المراثي والمناقب الصوفية.

كانت دعوة ابن مريم إلى الاهتمام بتراجم الصلحاء الإنطلاقة الفعلية باتجاه رصد الشخصيات المؤثرة في المنطقة، فظهرت كتب عيسى التوجيني وابن حوا وعبد الرحمن التيجاني وغيرهم، حتى أصبح رجال التصوف مادة و مصدرا، واقتصر علم التراجم عليهم. [1]

أما الآداب فاقتصرت على الشروح والمرائي والأوراد و آداب السلوك و أصول الطرق، كشفاء الغليل و مطلب الفوز ونظم الجواهر ، أما الشعر فغلب عليه المديح و قصائد التوسل كغوثية ابن حوا و شافية الفكون [2].

كانت الزوايا مراكز تعليم يقصدها الطلاب من داخل و خارج الأيالة كخنقة سيدي ناجي[3] و زاوية البهلول وزاوية القشاش، إلا أن التعليم فيها اقتصرعلى التعليم الديني فقط، مع ذلك كان للخدمات التي تقدمه للطلاب و العلماء دورا في تنشيّط الحركة العلمية نسبيا. كما أن بعض الطرق نشّطت المجال العلمي، لكون الزوايا نفسها تتبع الطريقة ولكل طريقة شيوخها و علمائها فالرحمانية مثلا خرجت أمثال أحمد الرحموني ومحمد الصالح الزواوي و عبد الرحمن باش تارزي [4]. إن حصر تآليف رجال التصوف و دورهم التعليمي غيرممكن، لأنه باختصار قل أن تجد عالما و لا زاوية دون أن يكون أو تكون تتبع طريقة صوفية، حيث طبعت الظاهرة إنتاج العصر .

---

[1] ينسب لعيسى التوجيني(ت962هـ) "بغية الطالب في ذكر الكواكب" ولمحمد بن الموفق(ت حوالي1180هـ) "سبيكة العقيان فيمن حل بمستغانم وأحوازها من العلماء الأعيان" وللتيجاني(من أهل11ه) "عقد الجمان النفيس في ذكر الأعيان من أشراف أغريس". الحفناوي،ج2،ص373.

[2] ينسب"شفاء الغليل" لمحمد الصباغ(ولد923هـ) و"مطلب الفوز" لعيسى البطيوي(من أهل11ه) و"نظم الجواهر في سلك أهل البصائر" لابن حوا أنظر: ابن مريم، المرجع السابق،ص271.

[3] عن دور خنقة سيدي ناجي العلمي أنظر دراسة: Marcier(g),khnguet sidi nadji in R.S.A.C A1915 PP155.

[4] ينسب للرحموني(ت1252هـ) كتاب"منهج الوصول" في الفقه، أما الزواوي(ت1243هـ/1827م) فله"الدليل على الأجرومية"و"ميزان اللباب"و"شرح الأزهرية"، أما باش تارزي(ت1222هـ/1807م) فله"غنية المريد"و"المنظومة الرحمانية".نويهض،ص161،وص146 ،والحفناوي،ج2،ص205.

3-تقييم مستوى التفكير العلمي : إذا كان العصر قد غلب عليه التفكير الصوفي و ظاهرة الخرافات والمعتقدات الشعبية. فما أثر ذلك واقعا على الفكر العلمي.؟

لقد تميز إنتاج ذلك العصر بالضحالة والمحاكاتية، ولم يتعد أن يكون شرحا أو حاشية أو نظما، حتى وإن بدت عناونه براقة فسرعان ما تتكشف ضحالة التفكير وسطحية التحليل، ويرجع ذلك -في رأينا- إلى .إنغماس المثقف في الإهتمامات اليومية للمواطن بشكل مبالغ فيه(المرابطين) أو الإبتعاد عنه كليا في طبقة خاصة (الفقهاء)، وبذلك دخل العلم عصر الجمود و السبب "ظهور فئة كهنوتية دأبت على تثبيط الفلسفة و العلوم" .[1] ولا ينفي ذلك ظهور علماء -إلى جانب نبوغهم الصوفي- إشتهر إنتاجهم الفكري و العلمي، كعبد الرحمن الأخضري من القرن 16م، و أحمد بن قاسم البوني من القرن 17م، و محمد الشريف الجزائري من القرن 18م [2].

لقد تميز المستوى العلمي بالضعف، و كثر مدعو العلم طمعا في الإمتيازات-حتى خصهم الفكون بفصل في كتابه-وغلب التقليد على الإبداع، وقل الإهتمام بالعلوم العقلية، وعز العثور على مؤلفات في الكيمياء و الصيدلة و الهندسة إذا ما استثنينا ابن حمادوش الذي إهتم بالطب و بالمنهج التجريبي، و دعوات إبن العنابي وحمدان خوجة للأخذ بأسباب الحضارة على الطريقة الأوربية. [3]

ظلت ميكانيكية المعتقدات الصوفية تحفر بعمق في عقلية المجتمع، مما سهل تعطيل الميكانيكية العقلانية و العلمية.لكن من الإجحاف حصر السببية في تصوف العصر، ذلك أن الظاهرة وليدة مراحل فكرية سابقة، ولذلك كان لابد من استنطاق هذا المخيال ودراسته، وهذا ما سنخص به الفصل الرابع.

---

[1] – جون ديزموند برنال : العلم في التاريخ ، ترجمة علي علي ناصف ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،ط 1،1981، م 1 ، ص 312 .

[2] فللأخضري(920-953هـ) مؤلفات في الفلك والمنطق، ولأحمد البوني(1063-1139هـ) تآليف في مختلف العلوم، ولمحمد الشريف(حيا1154هـ) كتابات في الطب. الحفناوي،ج1،ص328،ج2،ص533.ونويهض،ص15و49و107

[3] – محمد بن عبد الكريم : حمدان خوجة و مذكراته، ص 104.

ثالثا–حركة الإصلاح باتجاه تجديد بنية التفكير العلمي مع وصول العثمانيين تحول الزهد من سلوك تهذيبي إلى ملجأ حماية وهروب من الواقع ، ورغم وقوف الفكر الشرعي(الفقهاء) بصرامة ضد هذه الحركة إلاّ أنها فشلت في استئصاله بسبب المنطلقات التجريدية الروحية للفكر والثقافة.

1– أثر تقديس الأولياء على الذهنية العامة: من الصعوبة رصد التحديد الزماني الذي تظهر فيه أثار الإنحراف والذي قد يكون ثمرة لأعمال سابقة على العصر، ولكن هذا لا ينفي تحمل الإنسان مسؤولياته في محيطه الزمكاني وفق قاعدة السببية،وعليه اعتمدنا في تحليل ظاهرة الإنحراف الصوفي.

لقد كثر أدعياء التصوف وغلو فيه واتخذوا من المشيخة وسيلة للكسب واللعب بعقول العامة [1]، و إذا كان دور الشيوخ –بما أحاطوا به أنفسهم من العظمة والولاية وما جعلوه لأنفسهم من سلطان على العقول والنفوس– كبيـــرا في انتصابهم مرجعا على مستوى التفكير الشعبي، فإن العامة تتحمل شيوع الخرافة وتأكيدها والإرتهان لها. وبلغ الإنحراف مداه حينما فصل بين الحقيقة والشريعة وألحق الفقراء بطرق إخوانية، تحولت مع الوقت إلى جماعات ومؤسسات ضغط إتخذت من الرقص والحضرة عبادة، وقدست الشيخ وجعلته في مصاف المعصومين[2].

2–الصراع بين الفقهاء والصوفية قبيل العهد العثماني [3]:بدأت حملة الفقهاء على الإتجاه الصوفي مبكرا حتى كاد يختفي، لولا حركة التوفيق التي تزعمها الغزالي في القرن 13م. إلاّ أن الاتجاه السلفي إستعاد تفوقه –أمام تضعضع البنية الفكرية الصوفية– بقيادة الفقيه أبو الحسن الزرويلي، وتشكل أنصار المعسكرين في الجزائر من عبد الرحمن الوغليسي وابن مرزوق الحفيد من جهة، وعبد الرحمن الثعالبي ومحمد السنوسي من جهة أخرى[4].

---

[1]عدّ الفكون في فصل مدعي الولاية 17شيخا، على رأسهم قاسم بن أم هانئ ومحمد الحاج الصحراوي وسليمان المحدوب وغيرهم، أنظر: المنشور،ص ص117–197.

[2] الفكون ، المرجع السابق، ص 165 .

[3]تلمس هذا الصراع من خلال عناوين مؤلفاتهم التي حملت مصطلحات : المنشور–المحدد–السيف وهي كلها بمعنى الرد والهجوم، ولمزيد من الإطلاع أنظر: نوازل المازوني ومعيار الونشريسي.

[4]والزرويلي هو علي بن عبد الحق الشهير بالصغير(ت1319/719)،والوغليسي عالم فقيه متكلم من بجاية(ت1384/786)،ومحمد ابن مرزوق محدث فقيه(766–842هـ)،أما الثعالبي(785–875هـ) فكان وليا مفسرا، و كان السنوسي(ت1489/895) متصوفا متكلما. أنظر: الكتاني،فهرس الفهارس،ج1،ص524 والزركلي، الأعلام، م3، ص331 و م7، ص154.

لقد استمر صراع الجناحين إلى أن تدعم الإتجاه السلفي بشخصية أحمد زروق الذي خلص إلى أن انحراف التصوف يستدرك برأب الصدع بين الحقيقة والشريعة، فصار حجة عند المتصوفة والفقهاء [1]، وصارت مدرسته مصدرا لحركة التجديد الجزائري، حيث مثلت موقفا وسطا، وتأثربها في الجزائر محمد الخروبي وعبد الرحمن الأخضري والفكون كما سنرى، حيث عملوا على نشر المذهب الجديد الذي دخل حلبة المواجهة مع الصوفية بآليات وأفكار جديدة، تراجعت خلالها المدرسة السلفية لحساب التو فيقيين أو أصحاب التصوف السني إن شئت كمحاولة أخيرة .

مع ذلك كان هذا الصراع علة الإنهيار الذي لحق المجتمع، فرغم محاولات "الزروقين" إلاأنهم لم يتمكنوا من ترشيد مسيرة الفكر و الثقافة .

3-الحركة الإصلاحية الحديثة:

أ/حركة نقد المبجلين أو التصوف الإيجابي: انطلقت "حركة التجديد" في الجزائر بالقوة في الأداء وسطحية في الطرح، و اقتصرت على نقد تصوف العصر باعتباره المسؤول على تضعضع المستوى الأخلاقي و الفكري.

لقد كان بالإمكان تعميق الأفكار التي طرحها أحمد الزروق، إلا أن استمرارها في اتجاه أفقي جعل الحركة تبدوا وكأنها محاولات إنفرادية لا تواصلية، مع ذلك أمكننا الترتيب الكرنولوجي من إيجاد سلسلة قادت حركة التجديد بشكل يبدو متواصلا على الأقل تاريخيا.

إفتتح العهد عبد الكريم المغيلي،[2] إلّا أن الأخضري يعتبر فاتحة العهد رسميا بقصيدته القدسية التي تعتبر مرجعا للمدرسة الزروقية السلفية بالجزائر، و إلى ذلك يشير و يوثق آرائه :

و من يرد معرفة بالبدع   و ما أسا عليه أصل المدع

[1] المهدي البوعبدلي ،" عبد الرحمن الأخضري وأطوار السلفية في الجزائر"، مجلة الأصالة،ع 53، لسنة 1978، ص 24-25 ، والزروق(846-899هـ) كان فقيها صوفيا.

[2] والمغيلي(ت909/1503) أحد أكبر فقهاء عصره،عرف بمواقفه الإجتهادية، وكان أول من أعاد قراءة وضع اليهود القانوني ودعى للحد من نفودهم ،أنظر: التمبكتي،نيل الإبتهاج،ج1-2،ص576.

ففي كتاب شيخـنا الزروق فوائد بديعة الفتـــوق،

و يصف التصوف الذي اختلط بالدجل متأسفا :

و أسفا على الطريقة السابلة أفسدهـا طائفة الدجاجلة.

وبعد أن يشنع بمتصوفة زمانه يؤكد على الطريقة الصحيحة التي عليها مدار أهل التصوف قائلا:

من ادعى مراتب الجمـال ولم يقـم بأدب الجـلال

فارفضه إنما الفتى دجـال ليس له التحقيق و الكمال.[1]

لم يتوان الأخضري تحميل الفقهاء مسؤولية الإنحراف بما أصبحوا عليه من تكالب على الدنيا وعدم اضطلاعهم بمهمتهم ففسحوا المجال للرداءة فهم :

لا يكسبـــون العلم سوى لريـاء الناس و للجـــدل

طـمس الأقوال تملقهـــم لولاة السوء ذوي الخـلل.[2]

لقد كان للصراع بين الإتجـاهين أثـرا بالغـا علـى الفكـر الفلسفـي الديني والكتابـات العلمية، [3] وأصبحت المناقشات والمساجلات جزءا من الحياة العلميـة، وهنـا لا يمكننـا أن نتجـاوز منشور الهداية الذي جاء به الفكون في صورة منهجية، حـاول من خلالـه تصنيـف الفئـات الثقافيـة والدينية إلى من أسماهم بأدعياء الولاية وأصحاب المعرفة، فأشاد بالصنف الأول،و كشـف الصنـف الثاني فاضحا أخلاقهـم وصراعـاتهمو اتخـاذهـم مـن القصـص الخرافيـة،واستغلال الأتبـاع للدعاية والتحالف مع المتلصصة، و سائل لتنفيذ مخططاتهم.[4]

حاول الفكون من كل هذا الخروج برأي شرعي واضح فـي هـؤلاء، و لذلـك وجدنـاه يرصد أقوال من سبقه من أهل التصوف الإجابي، ليعطي بذلك مقاربة ممكنة ذات مصداقية، لا على

---

[1] – إعتمدنا في إيراد أبيات القديسة على التي أوردها الفكون في منشور الهداية ص 122 – 140 .

[2] – هذين البيتين أخذناهما من مقال المهدي البوعبدلي ،عبد الرحمن الأخضري و أطوار السلفية، مرجع سابق ص 28 .

[3] ناقش الفكون مسائل الولاية والصلاح والجذب وكثيرا ما كان يستشهد بأقوال إبن أدهم (ت161هـ/777م) وابن المبارك (ت181هـ/797م) و ابن عياض(ت187هـ/802م) أنظر: المنشور ص119.

[4] الفكون، المرجع السابق، ص128و139

المستوى التاريخي فحسب، بل على المستوى الجغرافي حين انتقد المشارقة و علمائهم، وعلى المستوى المعرفي حين انتقد الجمود و ظاهرة الحفظ [1] .

إن "منشور" الفكون إضافة إلى كتابه "محدد السنان" يعبران عن خلاصة أفكاره الإصلاحية التي لم يكتب لها إلا نجاحا محدودا، ذلك أن النقد كان على متصوفة زمانه لا على التصوف نفسه، فقراءة ما بين السطور نلمس محاولات الفكون تجنب مناقشة أراء جهابذة التصوف الأوائل، في نفس الوقت كان يتألم لواقع مر سيطر عليه فكر خرافي. من هنا نفهم تموقع أفكار الفكون و من سبقه وسطا بدعوته إلى التصوف الإيجابي فكان بذلك واقعيا ، ثم إن البيئة و المنظومة الفكرية التي تشرب منها الفكون تركت آثارها بوضوح مارست عليه جذبا سيكولاستيكيا غير محسوس، فهو نفسه لم يسلم من الخرافة.[2]

لم يكن الفكون الوحيد في نقد عصره كما يذهب إلى ذلك فايسات، فقد كللت هذه المجهودات بظهور أحمد المقري (ت1041) و سعيد قدورة(ت 1066) و عيسى الثعالبي(ت1080) و يحي الشاوي(ت1096) -و هم كلهم أقران الفكون- الدين كونوا قطبا واحدا. فهل كان ذلك صدفة أم خلاصة تنسيق فعلية جمعت هؤلاء العمالقة ؟. من الصعوبة الخروج بتفسير واضح سوى أن هذه الشخصيات جمعها علمها الغزير و ذكاءها الحاد و طموحها السياسي .

لقد تدعم هذا الإتجاه في القرن 18م بشخصية عبد الله بن عزوز(ت1205ه) حيث تميزت أفكاره بالتحرر و العمق، فتحالف القضاة و مدعوا الولاية و الملوك و فقراء الوقت كان

---

[1] الفكون، المرجع السابق ، ص 223 .

[2] كان للفكون إعتقادا في الشيخ القشاش، وأن إسم النبي(ص) في الجنة موافق لاسمه، وأنه تحول إلى النحو بعد رؤية رآها أنظر: المنشور، ص52-163-200.

سببا في تراجع الفكر الصحيح [1]. و يبدو أن المؤلف كان جامعا بين الحقيقة و الشريعة حيث تنوعت تآلفه مع ذلك يبقى فكره في حاجة إلى دراسة أعمق .

ب/حركة التجديد و الدعوة الوهابية: لم تتمكن حركة التصوف الإيجابي من الصمود طويلا، حيث إنحنت أمام المد الجارف للتصوف بسبب غياب علماء كبار مثلما تجمع في منتصف القرن 17م و اللجوء إلى الآراء التوفيقية التي كثيرا ما كانت حلولا مؤقتة لظواهر متأصلة.

كان على حركة نقد التصوف أن تنتظر القرن 18مو قيام الدعوة الوهابية السلفية بالمشرق لتتزود بنفس جديد، و يبدو أن الرسالة [2] التي وجهها محمد بن عبد الوهاب إلى علماء تونس و التي وصلت إلى المغرب و إن لم تشر المصادر إلى موقف علماء الجزائر منها، فإننا لا نشك في أنها بلغتهم إذ الرسالة وجهت مع ركب الحج المختلط، إضافة إلى أنها تركت جدلا واسعا في المنطقة . [3]

لقد دخلت أفكار الوهابيين على يد أبي راس الناصر(ت1238ه) - الذي جاوز المدرسة الزروقية إلى السلفية الوهابية- حيث كان قد التقى بزعيمها في حجته سنة 1820/1226 وتذاكر معه بحضور الوفد المغربي آنذاك، خلاف محمد الأزهري -مؤسس الرحمانية- الذي رغم تواجده بالمشرق معاصرا لدعوة الوهابيين إلا أننا لا نكاد نعثر على أي أثر لهذه الدعوة في تكوين الرجل.

وكان أبوراس من المؤيدين و المقتنعين بضرورة التجديد و الإصلاح بسبب زخم الحياة السياسية آنذاك [4] ولو أننا نأخذ عليه نظرته السلبية وثقافته العامية الأدبية، مما لم يسمح له بتعميق أفكار المدرسة الزروقية و لا بتصدير الأفكار الوهابية إلى المنطقة.

[1] – عبد الله بن عزوز المراكشي : إظهار البدع و إرهاط المبتدعة مخ م.و.ج رقم 2146 مجموع من الورقة 1-18 أنظر الورقة 1 ظهر .

[2] أنظر نص الرسالة كاملة : الزياني، المرجع السابق، ص.394 – 396 .

[3] حول الردود التي تركتها دعوة الوهابيين بالمغرب الإسلامي أنظر: المراكشي(عباس)، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج 1 ، ص 129 و 196 .

[4] -حول أراء أبوراس أنظر: سعد الله(أبو القاسم) ،"الحملة الفرنسية على مصر والشام في رأي المؤرخ أبي راس الجزائري"، م.ت.م، ع21-22،سنة1981،ص45وما يليها.

ج/ أوروبا الحدث الغائب: في الوقت الذي كانت فيه أوربا تتوجه نحو المستقبل كان المسلمون -و معهم الجزائريون- يودعون عصور الإزدهار و يتوغلون باتجاه الماضي . لقد بدى المجتمع الجزائري منعزلا عما كان يحدث حوله على الرغم من القرب الجغرافي، و الإحتكاك التاريخي عبر الحروب، و هجوم التقنية الحديثة، و حركة الأفراد بين الضفتين. لقد خلت مؤلفاتنا من دراسات قيمية لما كان يجري في أوربا من أفكار الإصلاح الديني و آداب النهضة و ثورات التقدم.

إن الإشارات السلبية لأبي راس حول الحملة الفرنسية على مصر -و ما ارتكبوه من قتل في حق الشعب المصري المسلم-لم تحركه للإطلاع على التقدم الذي بدى فيه الجيش الفرنسي في السلاح و التجهيز التقني،و المطبعة التي دخلت الشرق لأول مرة ، ولا نجد سوى محمد بن العنابي ينبهر بكل ذلك حتى دعى إلى تقليد أوربا في الإهتمام بالعلماء، كما أعاد قراءة قوله تعالى " و أعدوا " من منظور العصر و ما حدث من تجديد للعلوم الدنيوية في إشارة واضحة للإستفادة، باعتبار التغير و الإقتباس في إطار روح الإسلام فريضة شرعية و ضرورة حضارية .[1]

كذلك تأثر حمدان خوجة بأوربا عن قرب بعد زيارته المتكررة لاستنبول وباريس، مما ساعده على تكوين أراء متفتحة عن الديمقراطية، و تقنين الحياة الإجتماعية، واختيار الأكفاء للوظائف، و الحفاظ على حقوق الإنسان و العدالة و الحرية، و الدعوة للإصلاح الإقتصادي [2] .

4-تقييم حركة الإصلاح الحديثة :بعد هذا العرض نصل إلى:

لم تتمكن حركة التصوف الإيجابي من تطوير ذاتها و تكوين إتجاه عقلاني يعوض الإتجاه السلفي في صد الإنحدار الحضاري،[3] فإذا استثنينا محاولات أبي راس و ابن حمادوش الذين

---

[1] محمد بن محمود العنابي ، السعي المحمود ، ص 196 . وهو محمد بن محمود العنابي (1189-1267ه) فقيه متكلم تقلد عدة وظائف، لمزيد من الإطلاع أنظر : سعد الله، رائد التجديد الجزائري محمدابن العنابي ، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط2، 1990.

[2] حمدان خوجة ، المرجع السابق ، ص 177 و242. وقد اهتم المؤرخون بهذه الشخصية، ولعل أهم ما اطلعنا عليه دراسة الأستاذ: Tamimi(a) ,sidi hamadan bin khuja 1773-1842 , in R.H.M n25-26, A1982, p.83et suit.

[3] حاولت السلفية -في رأينا- أن تستغل ارتباطاتها مع السلطة التركية -خاصة في إقليم الشرق- وتبني أهدافها الإصلاحية، لكنها فشلت لغياب الفعالية كما رأيناه ووجود تحالف سلطوي مرابطي -خاصة في إقليم الغرب باعتباره بؤرة توتر- قوي.أنظر عنصر التحالف التركي المرابطي من هذا الفصل.

عملا على إحياء بعض علوم العقل، أو إبن العنابي وحمدان خوجة دعاة التجديد، فإنها كانت أشبه بصيحات ظلت معزولة لم تسندها السلطة ولم تتجاوب معها الحركة الشعبية، ومن ثم ظلت حبيسة الأطر التي تفرضها الأنماط السائدة [1] .

إن المنطق المقارن خطأ في الحركة الإصلاحية، حيث انكب المصلحون على إظهار نماذج تمجد الماضي مقابل استهجان الواقع، نلمسه في كتابات المصلحين الذين كثيرا ما أشاروا "وكان ذلك في زمانهم فما بالك بزماننا "،[2] لعنا للحاضر و مقارنته بالماضي تحصرا دون التوجه نحو المستقبل،مما أنتج صورة مثالية و أخرى واقعية أثرت على التوازن الفكري و النفسي[3]

كان من الصعب نجاح هذه الحركة كون القائمين عليها يتجاذبهم بريق التغيير والارتهان للواقع، ففي الوقت الذي نجد فيه الأخضري والفكون و الشاوي ينتقدون التصوف في كتاباتهم و خطبهم، نجدهم منغمسون في ممارسات صوفية وانتماءات شاذلية زروقية "مما يعني أنهم يرفضون ما يسمى بالعقلانية الماورائية". [4]

إن تلك الأفكار الإصلاحية ذات تبعات ثقيلة، حيث تلقت معارضة شرسة من النخب المثقفة ذاتها،[3] تؤكدها الكتابات الدينية السجالية، ثم إن رجال الإصلاح قد غلب عليهم طابع النقد دون عمق، ومن ثم فإن أفكارهم لم تؤسس لمدرسة نهضوية بقدر ما كانت حركة زهد إيجابية(الفكون) ،أو إعجاب و تقليد للآخر(حمدان خوجه) .

مع كل ذلك كان لصراع الفرق الدينية أثرا بالغا في التاريخ الثقافي للجزائر، حيث وجه الثقافة الدينية وكتاباتها، وأثرى الفكر الفلسفي الديني والكتابات العلمية الأخرى، وأصبحت المنازعات الكلامية الشغل الشاغل بين مختلف الأطراف النخبوية.

---

[1] محمد عابد الجابري ، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية، القاهرة ط1 ،1992 ، ص 11.

[2] أنظر مثلا الفكون ،المرجع السابق، ص137. وابن مريم ، المرجع السابق ،ص279.

[3] عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1992، ص176.

[4] إيف لاكوست، المرجع السابق ، المقدمة . 1

[5] لقد عارض أفكار الفكون ابن نعمون، وتلقى يحي الشاوي الراشدي معارضة من نظرائهما، حتى إتهم الأخير بالتجسيم وكادوا يفتكون به.

خلاصـــة الفصل الأول

هكذا نخلص إلى نتيجة منطقية، بنى إجتماعية في الجزائر العثمانية سادت مجتمعا عتيقا متوارثا من العصور السابقة يغلب عليها النزاع الأفقي بدل التراتب العمودي.تميزت بالتغير نادرا و بالسكون في معظم الأحايين، منطقيا كذلك تتولد ميكانيزمات الإنحطاط و التخلف الإجتماعي والثقافي آليا .

في المقابل حركة الإصلاح باتحاهها النقدي والتحديدي لم تتمكن من تكوين اتجاه عقلاني يصد الإنحدار الحضاري. لقد ظل الإرتهان للواقع يتجاذبها، مما سبب استمرار النمط الثقافي السابق، ممثلا في سيطرة الثقافة الدينية الكلاسيكية دون تطور يذكر، بل ازدادت الثقافة الدينية توطنا، في المقابل وافق"العلماء الفقهاء"الإرتهان للسلطة الزمنية، حيث تبعات التغيير غير مكلفة، والخاسر الأكبر كما سنرى الفكر والثقافة والمجتمع.

الفصل الثاني : المجتمع الحضري و دور الاحتكاك الإثني في انبثاق الثقافة الحضرية.

إن معرفة مدى التمازج الحاصل بين مختلف المجموعات الإثنية ، ومدى تأثير ذلك على الثقافة داخل بنية المجتـــمع الحضري هو المقصود في هذا الفصل، ذلك أن المجتـــمع الريفي قد تميز بالإنسجام والرتابة -إلى حد ما- مما جعل مظاهر الحياة فيه تسير على نمط واحد، في مقابل مجتمع حضري ينفرد بمكونات وعناصر متنوعة، ويتسم بزخم متحرك.

ما هي إنعكاسات هذا التنوع على المستوى الثقافي للمجتمع ؟ هل كان عامل تطوير وغنى ؟ أم عامل تفكيك وتقسيم ؟

من خلال النظرة الأحادية فان الإجابة بسيطة، لكن إجابتنا ستكون من خلال تعرية و تحديد العناصر التي تكوّن المجتمع من جهة، ثم ربط البناء الإجتماعي- بما يتضمنه من مؤسسات وظيفية وشرائح مختلفة- بالبناء الطبقي المتدرج تدرجا وظيفيا متسلسلا، وصولا إلى توضيح علاقات الإنتماءات الطبقية و أثر الكل على وحدة الثقافة الحضرية، وسيكولوجية العادات العامة.

المبحث الأول : المجتمع الحضري اثنيا و طبقيا.

نحاول في هذا المبحث رصد سمات العناصر العرقية التي شكلت المجتمع الجزائري، من خلال تحديدها ومعرفة مكوناتها، محاولين تحري الحقائق التاريخية اعتمادا على بعض التحاليل الإجتماعية والأنثربولوجية لمختلف الفئات.

أولا: عناصر المجتمع الحضري وخصائصها الثقافية: عرفت الحواضر أيام الأتراك تنوعا إثنيا و مذهبيا لم يسبق وأن شهدته في أي فترة تاريخية، مما انعكس على المجتمع ثقافيا، وطبعه بسمات و أنساق حضارية نادرة الحدوث.

1- البلدية: مجموعة قديمة تعرضت لتداخل عرقي بين سكان المدن الأصليون (عرب وبربر و أندلسيون) وسكان البادية المتمدنون، و بذلك أصبحت تشكل مع الوقت نموذجا ونمطا إثنيا مميزا[1].

كان البلدية ينتمون إلى مختلف الطبقات الإجتماعية، فكان فيهم التجار والأعيان والمثقفون والعمال و الجنود[2]، وهذا ما جعلهم مؤثرون إلى درجة أنه كانت لهم مواقف معارضة للتواجد التركي[3]، ثم ما لبثوا أن اندمجوا مع الفئات التركية واقتسموا معها النفود داخل الجهاز الإداري والسياسي والتجاري، مما أهلهم للإستحواذ على توجيه الثقافة بتموين مؤسساتها ومدّها بالإطارات اللازمة، وسمح لهم بمد نفوذهم المادّي وسلطتهم الأدبية، وجعل منهم طبقة علمية حقيقية ميزت خصائص ثقافتنا الحضرية، بحكم انفتاح المجالات العلمية والإجتماعية أمامهم، على الرغم من أنهم كانوا محرومين ظاهرا من ممارسة السلطة.[4]

2- الجالية الأندلسية: وهي فئة مدجنة من العرب والبربر والإسبان، توافد الأندلسيون منهم في القرن 13و14م فكانوا أكثر اندماجا، وجاء المورسكيون مع بداية القرن 16م. احتضنتهم مدن الساحل وبخاصة الجزائر التي وصلوا بها إلى 25 ألف خلال القرن 17م، مما جعل تأثيرهم السوسيوديموغرافي كبيرا، بما أثروا به الفضاء الثقافي الذي أصبح أكثر تنوعا، بسبب احتفاظهم بخصائصهم الثقافية [5]، حيث انتقلوا ونقلوا معهم خبراتهم و معارفهم العلمية والمهنية، فكان منهم

[1] Pierre Boyer ,la vie quotidienne à Alger à la ville de l'intervention française,Paris 1963 , p.23.
[2] Renaudot (M), tableau d'Alger en 1830, Paris libraire universelle 1830, p.27.
[3] De Grammont (H.D), histoire d'Alger sous la domination turque, Paris laroux 1887, p.262.
[4] Marcel (E) "Alger en 1800 d'après des mémoires inédits" in R.H.M N2, A 1976, p.175.
[5] Corinne Chevalier , les 30 premières année de l'état Algérienne, Alger O.P.U , p.17.

العلماء والمفتون والقضاة والتجار والعمال المهرة والبحارة، وكان تأثيرهم الثقافي واضح ومهم، حيث احتكروا ميدان التعليم بما أدخلوه من مناهج التربية و طرائق التجليد والوراقة[1].

هذا وإذ كانت الجالية القديمة قد تجدرت فإن الموريسكيين اعترضتهم خواجز ثقافية ونفسية، بينهم وبين إخوانهم الأندلسيين من جهة، وبينهم و بين السكان الأصليين من جهة أخرى .

3- البرانية: [2] هم سكان الريف الوافدون طلبا للعمل، وقد تمكن بعضهم من الإندماج مع الحضر حتى أصبحوا منهم، على الرغم من الرفض السيكولوجي الذي أبدته الأخيرة، والذي تجلى في مجالات و ميادين العمل التي ارتبطت بهم.ولقد كانت هذه الفئة غير متجانسة إثنيا وثقافيا حيث تكونت من :

أ/القبايل : وهم بربر الجبال الساحلية، حيث تضاربت المصادر حول أعدادهم، كون إقامتهم تنوعت بين يومية وموسمية و دائمة[3]، فالعاصمة مثلا كانت تتزود مــن قبائل زواوة، وقسنطينة من قبائل البابور، ونظرا لضعف تكوينهم العــلمي فقد ألحقوا بأبسط المــهن[4] ،مما جعل أوضاعهم المعيشة سيئة، وإن لم يحرمهم ذلك من مواصلة تعليمهم، بل أن الأجيال اللاحقة منهم إستطاعت أن تتوطن وتندمج، مما فتح أمامها مختلف المجالات بما في ذلك الثقافية، حيث كثيرا ما تصادفنا نسبة الزواوي في أسماء العديد من العلماء .

ب/ البدو: وهم الذين يأتون دوريا من الدوار فيقيمون بمحاذاة مداخل المدن، ففي العاصمة كانوا بالقرب من باب عزون، وكانت قسنطينة تتلقى أعدادا من الأحواز القريبة، أما مستغانم فكانت مفتوحة أمام قبائل المجاهر[5]. ونظرا لتواضع هذه الفئة، واقتصار إهتماماتها على تحسين مستواها المعيشي، فإن ذلك لم يترك لها فرصة للإندماج والتأثير والتأثر العلمي والثقافي.

[1] أبو القاسم سعد الله ، المرجع السابق ، ج1 ، ص47 .

[2] حول البرانية أنظر دراسة :

Merouche lemnouar," les beranis à l'époque turque et le début de la période coloniale", présenté au colloque sur la classe ouvrière dans le monde arabe, in Revue Algérienne, A1979.

[3] Lanfreducci(f) et bosio(j), " rapport maritime, militaire et politique sur la cote d'Afrique de puis le Nil jusqu'a cherchel" , trad par grand champ (p) , in RA N° 66, A 1925, p.112.

[4] Diego de Haedo, topographie et histoire d'Alger , in RA N° 14, A 1870, p.492.

[5] أبوراس الناصر، عجائب الأسفار و لطائف الأخبار ، مخ.م.و.ج رقم 2003 ، الورقة 23.

ج/ الميزابيون: وهم بربر وادي ميزاب، وفدوا المدن كتجار لذلك نجد بعضهم ضمن الأغنياء، لكن أغلبهم تكفل بمخازن ومطاحن البايلك، مما سهل لهم الاحتكاك بمختلف التجمعات بما فيهم الأتـــراك، ومن ثم الإستفادة من ثقافة الحضر، مع بقائهم تجمعا إثنيا له خصائصه الثقافية[1].

د/ البسكريون: وهم القادمون من إقليم الزاب طلبا للعمل، إلا أن بساطة تكوينهم حتم عليهم نشاطات ومهن عادية، وأقصر دورهم الحضري على ممارسات لا تتطلب مهارات علمية وفنية معينة .

هـــ/ السود: جلبوا من الصحراء كرقيق فغلبت عليهم المهن البسيطة، أما ثقافيا فرغم أن توضعهم الطبقي لم يؤهلهم للإحتكاك الثقافي والمساهمة العلمية على أعلى مستوى وأقصره على العادات، إلا أنهم تطبعوا بأهم المؤثرات المحلية بحكم اختلاطهم بالعامة، حيث كانوا مالكيين يتقنون العربية[2] .

لقد عانت البرانية من جملة التأثيرات العكسية التي تصاحب الإنتقال من الريف إلـــى المدينة، ومن اختلاط المفاهيم والمعاناة بسبب تدهور الخدماتية و العنصرية الممارسة ضدهم[3] ، ثم إن تنقلهم الكمي لا النوعي فرض نوعا من الاحتكاك الإجتماعي والثقافي الذي يوفره الفضاء (الشارع- المسجد- السوق) ولو في حده الأدنى.

4- الأتراك: عبارة عن تجمع إثني مذهبي يمثل "الأرستقراطية السياسية" ويضم :

أ/ الأتراك بالأصل: خليـــط أوروأسياوي شكل طلائع الفتـــح، فكان معظم أفراده من الطبقات الدنيا، و إن لم تخل منهم بعض العناصر ذات المستوى الراقي كالمفتون والقضاة، ولو أن أغلبهم كانوا جنـــودا انكشارية، أو أصحاب ورشات حرفية، أما تأثيرهم العلمي فقد اقتـــصر على الطبقات العليا، حيث احتكاكهم الإجتماعي كان في معظمه مع البلدية، وقد ظل عددهم في ارتفاع مطرد[4] .

ب/ الإنكشارية[5]: هم المسيحيون الذين خضعوا لنظام الدوشرمة[6] والجنود، وقد شهد عددهم ارتفاعا مـــع نمو حركة القرصنة في القرن 17م، حتى وصلوا إلى 14 ألفا بعد أن لم يكن يتعدى عددهم في

---

[1] كانت السلطة تعترف بمذهبهم وممثليهم أنظر: وليم سبنسر، المرجع السابق، ص 83 .

[2] Merade Boudia (A), opcit, p.274.

[3] محمد السويدي، مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري ، د. م. ج ، الجزائر د ت ، ص 154.

[4] Haedo, topographie, opcit, in RA N°14, A 1870, p. 496

[5] بالتركية "يكيجرى" بمعنى الجند الجدد، وهي فرقة مشاة كونها أورخان(ت1326م) تحت رعاية الحاج بكتاش،دائرة المعارف الإسلامية ط بيروت ، م3.، مادة "الانكشارية".

[6] كلمة يونانية تعني جمع الغلمـــان القصـــر بـــين 10 و15 سنة وضمهم إلى الانكشارية أو في خدمة القصور، دائرة المعارف الإسلامية م٩ ،ص319 ، مادة "دوشيرمه".

القرن 16م الألفي إنكشاري بالعاصمة و 2.6 ألف في باقي الأقاليم [1].

كان الإنكشارية يقيمون في ثكنات أوغرف جماعية، مماجعلهم فئة منغلقة، كما كانت لخشونتهم أثارا سلبية على ذهنية العامة، بدليل سطوتهم وتفسخ أخلاقهم، والفوضى التي كانت ترافق محلاقهم،[2] مع ذلك كانوا يمثلون فئة خاصة شغلت بمختلف عناصرها العرقية المجالات السياسية و العسكرية .

ج/ الأعلاج[3]: هم أسرى الحرب الذين تتركوا بحكم وظيفتهم، وقد قدرهم هايدو ب20ألفا، وقدرهم قراماي ب 12 ألفا، و قيل أنهم وصلوا في مدينة الجزائر إلى6 آلاف بيت، وذلك بسبب الإمتيازات التي كانوا يحصلون عليها حال إعلانهم الإسلام[4] .

لقد شغل الأعلاج أرقى المناصب، وتقلدوا الباشاوية، كما كان عددهم في البحرية إلى جانب الأهالي كبيرا، وسيطروا على فرقة السباهية[5]، و قادوا حاميات المدن الكبرى[6].

إن العنصر التركي بالأ صل أو بالجنسية، و الذي جاء الجزائر باسم الدين ليتحول إلى طبقة عليا، طبيعيا أن يلقى معارضة السكان الأصليين،و يجعل العداوة متبادلة مصلحيا على الأقل، و إن لم يمنع ذلك من الامتزاج معهم إثنوثقافيا بالمدن والحواضر الكبرى.

---

[1] حول إحصاءات الانكشارية ببعض المدن أنظر: الزهار ، المرجع السابق ، ص 8 .

[2] حفلت بعض كتب الجزائريين بالتشكي من هذه الفئة وتسلطها أنظرمثلا: الفكون، المرجع السابق، ص64.

[3] جمع علج بمعنى الرجل الغليظ ، وقيل هو كل ذي لحية ، واشتهرت بمعنى الرجل الكافر أنظر: إبن منظور ، لسان العرب، طبعة بولاق،1301هـ ، م3-4 ، ص 151 ، مادة"علج".

[4] Mésonage(j), le chréstianisme en Afrique, Alger 1914,.V2, p.192 .

[5] مشتقة من كلمة "سباه" الفارسية بمعنى الجيش وتطلق على الجندي من الفرسان، دائرة المعارف الإسلامية م 11، ص 214 مادة "صباهي".

[6] De gramens (HD)," un pacha d'Alger précurseur de M de Lesseps", in RA N°29, A1885, P.362. et Haedo, Hitoire des Rois , opcit, RA N°24, A1880, p.285-286.

5- الكراغلة: وهـــم عنصر المولودون من أمهات جزائريات- معظمهـــن من الطبـــقة البرجوازية و الأرستقراطية الحضرية- والأتراك الوافدون.

خلال ثلاثة قرون- عمـــر التزاوج التركي البلـــدي- إرتفع عددهم حتى تجاوز عدد آبائهم، ففي تلمسان عشية الإحتلال كانوا ٤آلاف، و أحصي بعضهم في القرن 18م بالعاصمة حوالي16 ألف كرغلي في مقابل 4 آلاف تركي بالأصل، وكان عددهم أكبر من ذلك في القرن 17 7م، ومع نهاية العهد العثماني قدرهم ليـــون روش بثلاث آلاف، و جعلهم حمدان خوجـــة بين 8 و10 آلاف وهو الأرجح، حيث كـــان الكراغلة العنصر الإجتماعي الغالب في دار السلطـــان وبايلك التطـــري و بدرجة أقل في بايلك قسنطينة[1].

كوّن الكـــراغلة طبقة حضرية ذات امتيازات بتواجدهم بكثرة في الـــجزائر والبليدة وتلمسان و قسنطينة، و سمح لهم تكوينهم بتبوء مقاليد السلطة،ولو أن صراع العناصر الاجتماعية صعد التنافس الذي زاد في حدته تجريد الكراغلة من مهامهم[2]، كونهم كانوا منافسين حقيقيين للترك على السلطة.

لقد كان الكراغلة فئة مثقفة على اتصال بالتطور الحاصل في أوربا، فحمدان خوجه كان معجبا بالثورة والنظام الجمهوري الفرنسيين، كما أن ارتباطاتهم الإجتماعية كانت في كل مراحلها مع البلدية بمختلف فئاتـــها، فكانت إدخالاتهم على الوســـط الإجتماعي واضحة، مما أعطى دفعا ثقافيا، وذلك بسيطرتهم على الوظائف العلمية(الخوجات-النظارة-الترجمة...)، أوبما شكلوه من تشابك إثني، حيث حملوا على عاتقهم الجمع بين الثقافة الوافدة و الثقافة المحلية، فكانوا حلقة الوصل إثنيا وثقافيا واجتماعيا.

[1] حول هذه الإحصاءات أنظر دراسة :
Kamel Filali ," les kouloughli", in13ème conférence of étude ottoman C.I.E.P.O, vienne, p.11.

[2] Boyer pierre," le problème kouloughli dans la régence d'Alger", in R.O.O.M N°special, A1997, p.87.

6- المسيحيون: لم تكن ظاهرة المسيحيين تعم كافة المدن، فقد اقتصر وجودهم على العاصمة و وهران، وبدرجة أقل قسنطينة و عنابة، ورغم هذا نعتبرهم عنصرا إثنيا بحكم مؤثراتهم الإجتماعية.

تكون هذا العنصر من الأسرى الذين كانوا عبارة عن خليط من أعراق أوربية، و مصدرا لليد العاملة، إلا أن عددهم ظل يتناقص حيث قدرهم الأب دان في القرن17م ب 25 ألف، وقراماي و دي لاكروا ب 35ألفا، ليصلوا أواخر القرن 18م إلى 18ألفا حسب الزهار، وهذا طبيعي لأن عددهم كان يتوقف على حجم النشاط البحري واتفاقات الفداء[1].. إلا أن تأثيرهم الإجتماعي كان كبيرا، فدخول الأسير الإسلام يتم وفق تقاليد واحتفالات خاصة، كما كان اختلاطهم بالترك كبيرا بعد اسلامهم، وكانت نساؤهم زوجات للحضر[2] .

أمارجال الدين الذين وصلوا بعد أن تحصلت فرنسا على حق حماية الرعايا الكاثوليك[3] ، فإن دورهم إقتصر على التكفل بتقديم العناية الصحية لرعاياهم، مما جعل تأثيرهم محدودا، ونفس الشيء يصدق على القناصل و المفاوضين الذين تولوا حماية تجارة دولهم، وإقامة علاقات السلام، حيث لم يكن لهم كبير تأثير علي الأهالي، فعدا الإحتفالات الخاصة والهدايا المتنوعة التي تصاحب تقديم أوراق الإعتماد، فإن صلاتهم بالعناصر الحضرية إدارية محضة، حتى وصفهم أحد الرحالة بأنهم رهائن[4]، على خلاف التجار الذين رغم إقامتهم في أحياء خاصة تسمى الفندق، فإن تأثيرهم تجلى في زيادة عدد الشركات التجارية بالمدن الساحلية[5]، وفي انتشار اللباس الأروبي، وتصدير مواد المدنية الأروبية بمختلف عناصرها الحضارية، كل ذلك من خلال السوق الذي كان فضاءا للإحتكاك الثقافي اليومي.

---

[1] ذكر الأب دان أن 37 ألف أسير من مختلف الجنسيات حرروا في القرن 17م من كامل المغرب الإسلامي أنظر:

Berbrugger (A), " vois et moyens du rachat des captifs chrétiens dans les états barbaresque", in RA N 11 , A1867 , p.325.

[2] De la croix (P), un mémoire sur Alger 1695, proposé par Emirit(M) , Alger J. carborel, p.19.

[3] Belhamissi (M),"les relations entre l'Algérie et l'église catholique a l'époque ottoman", in MTNº9, A1980, p.61-62 .

وكانت أول جمعية هي l'opéra pia della redenzione slhiavi التي أسسها البابا غري غوري الثالث عشر سنة 1581م.

[4] De paradis, opcit , p.23.

[5] Devoulx (A) " Relevé des principaux français qui ont résidé a Alger de 1886-1830" , in RANº16, A1872, p.369.

والفندق عبارة عن مدينة مصغرة تقع في الربض، و تضم دكاكين ومخازن وكنيسة ومقر القنصلية وفرن وتتمتع بالحصانة الديبلوماسية. أنظر: إبراهيم بوتشيش ،تاريخ الغرب الإسلامي قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة ، دار الطليعة، بيروت ط1 ،1994، ص 95-96.

ثانيا: الفئات الإجتماعية ونصيبها الثقافي: لا تفهم حقيقة بنية المجتمع دون دراسة الفوارق الموضوعية التي تحكم جماعاته، والنابعة أساسا عن اختلاف المواهب، وعدم تشابه الوظائف، لذلك سنخص المجتمع الحضري بالتفكيك الطبقي، مع التركيز على الجانب السوسيولوجي للفئات وهي:

1- الفئة الحاكمة: عبارة عن خليط إجتماعي من الأقلية التركية الممارسة للحكم، و أقلية كرغلية مساعدة لها، و عناصر من البلدية ذوي التوطن القديم.. و نميز فيها فئتين رئيسيتين:

أ/ الوجـــاق: فئـــة عسكرية (وجـــق + بحريـــة) قليلة العدد، جمعت في يدها المؤسسات السياسية و العسكرية، وسيطرت على أعلى مراكز للمسؤولية [1]، تميزت بالتجانس و الإنغلاق النسبي (الأتراك والأعلاج)، وجمعت بين أيديها أسباب الثروة باستحواذها على عقارات وممتلكات مختلفة، فالبشاوات مثلا إحتكروا تجارة المواد الأساسية، والبايات ألحقوا بعائلتهم ممتلكات ضخمة [2].

ب/السياسيون: وهم اللذين إقتسموا الوظائف مع الوجق الذين عملوا بدورهم على توظيفهم ضمانا لاستمرارهم (تقابلها فئة المخزن في الريف)، وتتكون من كبار الموظفين والقواد العسكريين و كبار رجال الدولة إضافة إلى أصحاب النفوذ، وكانت مزيجا من بعض الحضر البلدية، و الأندلسيين و قلة من اليهود، و معظم الكراغلة، وبحكم قوتها زادت أهميتها مع مرور الوقت، وميزها توضعها الطبقي بنمط تربوي مفاهيمي، و أنماط سلوكية خاصة في العادات و اللباس و المسكن.

سيطر السياسيون على ثروات ضخمة بحكم انتشارهم الأفقي و العمودي على مستوى الجهاز السياسي والعسكري (شواش-قواد المدن-وكلاء..)، وامتداد معارفهم، وممارستهم للأنشطة التجارية [3] . في الوقت نفسه كانوا بعيدين عن المجال العلمي، فلم يتولوا الإشراف على المؤسسات العلمية وتشجيع الأفراد وترجمة القيم كما هو دور الفئات الحاكمة عادة [4]، بل كانت جلّ اهتماماتهم السياسة والحرب.

---

[1] Stanbouli (f), "système sociale et stratification urbaine", in RTSS Nº 50, A1977, p.75.

[2] حوت بعض السجلات الممتلكات العائلية لبعض البايات و القادة أنظر: سجلات البايلك رقم 167 علبة 80- 85 المركز الوطني للأرشيف.

[3] أندري برنيان و آخران ، المرجع السابق ، ص140.

[4] حول دور هذه الفئة في المجتمع أنظر: إحسان محمد الحسن ، البناء الإجتماعي و الطبقية ، دار الطليعة، بيروت ط1985، ص18.

2- فئة المثقفين: وهي مزيج من رجال الدين المرابطين والعلماء الفقهاء، جمعها إحتكارها للعلم والدين مما سمح لها بتكوين فئة لها إمتيازاتها المادية وخصائصها الثقافية.

أ/ رجـــال الديـــن: إكتسبوا مكانتهم أدبيا بانتماءاتهم الشريفة، و دورهم المرابطي المتوارث، فهم العنصر المحلـــي الذي دعم السلطـــة في البداية، حيث حملـــوا على عاتقهم مهمة جهـــاد المسيحيين، وعظمت مكانتهم خاصة بإقليم الغرب، ولعبوا دورا ثقافيا بامتلاكهم للزوايا وتشجيعهم طلبة العلم الديني، واجتماعيا بمحافظتهم على الإسلام الشعبي وتوريث ثقافة التصوف القائمة على الولي والضريح، فأعفوا من المطالب المخزنية، واكتسبوا ممتلكاتهم بأحواز المدن [1].

ب/الفقهاء الإداريون: وهم فئة العلماء الفقهاء المنتمون إلى مختلف العناصر الحضرية بما في ذلك الريفيون المتمدّنون ذوي المميزات الثقافية والمؤهلات العلمية، حيث شغلت هذه الفئة المناصب الإدارية والقضائية والتعليمية بحكم سيطرتها على النظام المعرفي الفقهي، فكان منها القضاة والمدرّسون والموثّقون والمحتسبون والخوجات، وبذلك جمعت بين الوظائف الأساسية و الثانوية، فاختلفت مداخلها المالية، مما جعلها تضم فئات متحركة [2]، حيث أن مواردها المالية المحصلة من وظائفها أوجدت عناصر علمية ذات ممتلكات مادية ضخمة، في الوقت الذي نجد فيه بعض أفرادها لا تتعدى مداخلهم أجور مهنهم.

لقد كانت هذه الفئة جزءا من الجهاز الإداري والقضائي والعلمي، حيث كانت تشرف على تكوين إطاراته و إمداده بالموارد البشرية، مما سمح لها بتشكيل وساطة مرنة، واعتبرت حلقة الوصل بين السلطة القائمة والعامة، و أداة السلطة لإعطاء الصبغة القانونية والأخلاقية لاستمرارها [3].

جمعت هذه الفئة بين الإنفتاح والإنغلاق، فهي مفتوحة أمام العلماء الوافدون من الأحواز والجبال و حتى من خارج الأيالة، و مغلقة حيث ظلت تورث مناصبها ومكانتها لأبنائها، إضافة إلى علاقاتها المتداخلة، تؤكدّها علاقات المصاهرة و القربى فيما بينها من جهة، و بينها وبين الفئات السابقة الذكر من جهة أخرى [4].

---

[1] فنتلين شلوصر ، المرجع السابق ، ص11.

[2] Stambouli (F) et Zgahal (A), " la vie urbaine dans le Maghreb précoloniale", in A.A.N , N°11, A 1972 p.211.

[3] Gallisot (R) ," Abdel kader et la nationalité Algérienne" , in RH N°89, A1965, p.343.

[4] من ذلك عقد مصاهرة لأحد أفراد عائلة الزهار بإحدى بنات العالم الفقيه محمد بن سيدي علي بن مبارك أنظر:
Bencheneb(S),"un contrat de mariage Algérois du début du18^esie",inA.I.E.O T13, A1955,p.100.

3- فئة التجار والحرفيين: وهي أكثر الفئات الوسطى إتساعا و تنوعا، بحكم غلبة النشاط التجاري والحرفي آنذاك على النشاط الإقتصادي العالمي.

كانت أكثر الفئات تمثيـــلا للتنوع الإثني، حيث كانت مهيكلة إما على أساس عرقي كاليهود وجماعة الميزابيين، أو على أساس حرفي كجماعة الدباغين، ولذلك يعتبرها الكثير استمرارا للتنميط القبلـــي القديم، أين تسيطر العائلات الكبرى - بمختلف تراكيبها الإثنية- علـــى النشاطات الحرفيـــة، وتحتكر التصدير والإستراد[1].

لم تكن عناصر هذه الفئة من مستوى واحد، بل ضمت مستويات متعددة، فإلى جانب التجار والحرفيين أصحاب الورشات والمؤسسات، نجد صغار التجار والحرفيين ذوي الدخـــل المتوسط، ما أدى إلى اختلاف المراتب الإجتماعية في توضع هرمي داخل الفئة نفسها، بحكم اختلاف نوع و حجم النشاط الممارس..

كما كان لتنوعها الإثني، ونموها الديموغرافي -حيث انتشرت بشكل كبير في أغلب المدن-[2] أثرا في تنـــوع أنشطتها بين التجارة والعلم، وسهلت مداخلـــها وإمكانياتها مواصلـــة أبنائهـــا للتعليم، فكانت الخزان البشري الذي يمدّ فئة المثقفين بالإطارات، خاصة مع حلول القرن 18م، أين تحولت فئة كبيـــرة من أفراد البحرية إلى ممارســـة النشاط التجاري و امتلاك العقارات[3] ، بسبب التغيرات الداخلية، و تحول طرق التجارة العالمية، و انخفاض مداخل القرصنة.

4-فئة العامة: تضم هي الأخرى كافة التجمعات العرقية، و لكنها أكثر وضوحا، لأن معظم عناصرها حافظت على أصولها، مما جعل المدينة -من حيث تنظيمها الإجتماعي- عبارة عن خلايا قبلية منطوية على نفسها ومطبوعة بمهنة خاصة[4]، ولذلك نميز فيها:

أ/عامة المدينة: وهم سكان الحضر المستقرون من ذوي الدخل العادي الناتج عن ممارساتهم للنشاط الحرفي[5] ، مما جعلهم أكثر المستويات داخل هذه الفئة المؤهلة للارتقاء إلى فئة التجار والعلماء، بحكم ممارستهم للقرصنـــة، وتأهل أبنائهم داخل المؤسسات التعليمية التي كانت مفتوحـــة للجميع، إلا أن

1 Gilbert (G.G) , Nedroma l'évolution d'une medina , leyden Brill, 1976, p.05.
2 gallisot (R) , L'Algérie précoloniale, in C.E.R.M sur le féodalisme, Paris 1971, p.160 et suit.
3 Merad Boudia (A), opcit , p. 101.
4 Merad Boudia (A)," la pluristructure trait districtif de la base économique de la formation sociale Algérienne précoloniale" , in M.T N°10, A1981, p.32.
5 Bel Alfred et Ricard Pierre , le travail de laine à Tlemcen , Alger, Jordan 1913, p.220.

الشريحة الكبرى منهم ظلت من العامة التي تميزت بمستوى معيشي محترم [1]، ولو أن ممتلكاتها لا تتعدى لوازم الحياة، حيث معظم الرحالة يتحدثون عن مدن الجزائر ذات الإنسجام العمراني المتواضع، إضافة لانعدام ثقافات الوجاهة لدى أفرادها.

ب/ البرانية: شريحة غير مستقرة، وذات دخل محدود، و منظمة في شكل جماعات يشرف عليها الأمين، تكونت أساسا من الميزابيين والبسكريين و الزواوة الذين تجمعوا مهنيا، حتى أصبح بعضها مرتبطا بمهنة سلفا، ومن ثم جماعة مستقلة لم تتمكن من التحضر والإندماج الكلي داخل مجتمع المدينة، ولذلك كان معظم عناصرها على الهامش [2] ، مما ساعدهم على المحافظة على أصولهم الجغرافية و خصوصياتهم العرقية و الثقافية.

ج/ الرقيق: يمثلون أدنى شريحة في السلم الإجتماعي، ويتكونون من الأسرى المسيحيين، و السود الخدم الذين جلبوا من إفريقيا، فهم إذن محصلة لظاهرة اجتماعية عرفت انتشارا واسعا في مدننا الكبرى، حيث كانت مهمتهم أعمال البناء و الأشغال المنزلية[3].

إنتشرت ظاهرة امتلاك الخدم في الحواضر لدى الأوساط "الأرستقراطية"، ثم سرعان ما توسعت لتشمل الطبقة "البرجوازية"، حيث زادت الحاجة لاستخدامهم في أعباء المنزل، تعبيرا عن انتماء طبقي موازي لزيادة مداخل الأسرة، فقد سجل مارسي أن الحرفين والتجار الصغار ألحقوا بمنازلهم الخدم، و هذا ما أكدته سجلات الأحوال الشخصية السابقة حيث الآمة شرط من شروط الزواج[4].

تميزت طبقة العامة- مقارنة بالفئتين السابقتين- بالإبتعاد عن مسرح السياسة، في مقابل تماسك نسيجها الإجتماعي القائم على أساس الزمر المهنية، كتعبير تضامني لتعويض الشعور بالنقص تجاه الفئات الأخرى، وهذا ما يفسر انتشار النقابات المهنية داخل هذه الطبقة حفاظا على حقوقها.

[1] من خلال عينة لعقود زواج بقسنطينة كان متوسط مهورها 60 ريالاعند العامة، و 15ريالا عند المعتوقين و100ريال عند عامة الأتراك أنظر: م.أ.ق ، السجل رقم1-2 العلبة 1،ورقم5-6 العلبة 4 .

[2] Tourneau Roger, les villes musulmans de l'Afrique du nord, Alger, maison du livre ,1957, p.27.

[3] Ennaji (M), solda ;domestique et concubines : l'esclavage au maroc au 19si, maroc 1997, pp. 31-36.

[4] من عينة 2011 عقد زواج و طلاق وجدنا 276 عقدا الإماء فيه شرطا في المهر معظمها الحرفيين.

ثالثا: العلاقات السوسيوثقافية الحضرية: إن تحديد العلاقات السوسيولوجية التي كانت تربط مختلف عناصر المجتمع، و الكشف عن وظائف الفئات الإجتماعية ثقافيا، يكفل لنا معرفة الترابط الذي يحقق الوحدة عبر حركة ديناميكية متبادلة، و إلا" يتحول البناء الإجتماعي إلى تجمع طارئ مفكك"[1].

كانت الفئات الإجتماعية أنذاك قائمة على تمايز وظيفي موروث متجدد، فالمهنة والمهام الدينية والملكية العقارية و طرز المعيشة تحولت إلى مواقف نفسية مؤلفة بذلك نوعا من الوجدان الجماعي للفئة الواحدة، ظهر نتائجه من خلال نظام المخالطة والمعاشرة و الزواج[2].

تبلورت الفوارق أكثر بين الفئات في الحواضر الكبرى، حيث نجد فئة العامة كبيرة العدد وفي أدنى السلم الإجتماعي -ولو أن مستواها المعيشي مرتفعا نسبيا- في مقابل أقلية حاكمة في أعلى السلم من حيث رفاهية المعيشة[3]، مع ذلك إمكانية الإنتقال كانت متاحة للعامة- وبدرجة ضعيفة للرقيق[4]-حيث فتحت لها مجالات الحياة، وكانت الممون الرئيس لفئة المثقفين والحرفيين والتجار.

طبقة المثقفين كانت أكثر تحركا، بحكم أنها لعبت دور الوسيط الرابط، فكانت على اتصال بالوجاق من خلال المرابطين، و بالعامة والتجار من خلال الفقهاء الإداريين، و إن لم يمنعها ذلك من محاولة الإنغلاق الداخلي أو مع فئات عليا. وعلى الرغم من تحكمها في الجهاز الإداري والتعليمي، إلاّ أنها لم تكن قادرة على تعويض السلطة لطبيعة المرحلة، بل تحولت إلى فئة موظفة في أجهزة السلطة، و هذا ما أفقدها دورها الريادي.

هكذا نخلص إلى تركيبة إجتماعية تتميز بتعدد عناصرها، وبالإمتداد الأفقي و العمودي للمجموعة الإثنية الواحدة، في المقابل بنية اجتماعية بمؤسساتها الثقافية تكوّن أدوارا متباينة في واجباتها و مؤهلاتها الوظيفية، و لكنها في النهاية متكاملة، و يعود ذلك-في رأينا- إلى ابتعاد مجتمعنا الحضري عن النظام الطائفي، وعدم قيامه على طبقية تعتمد معايير تصنيف على أساس الدين أو الجنس، فمعظم العناصر كانت تتوضع تقريبا في كل الفئات كما رأينا.

---

[1] محمد إسماعيل زكي ، الأنثربولوجيا و الفكر الإسلامي ، عكاظ ، السعودية 1972، ص240.

[2] حل عقود الزواج تمت بين عائلات من فئة واحدة منها عقد تم بين عائلة محمد الزياني و عائلة حسين العنابي العلميتين السجل رقم 6، العلبة 4، ورقة 16. وحول العلاقات الداخلية للفئات أنظر: بيار لاروك، الطبقات الإجتماعية، ترجمة جوزيف عبود كبه، منشورات عويدات، بيروت 1973 ، ص 18-19.

[3] تؤكدها حجم الصداق المقدر عادة لدى البايات ب 6 آلاف ريال و6 إماء أنظر: م.أ.ق ، السجل رقم 5، العلبة 4 .

[4] فمن عينة أخذناها توصلنا أنه من جملة 161عقد لرقيق معتوق بين 1224هـ-1232هـ ، 11 منهم فقط تزوجوا من خارج طبقتهم .

المبحث الثاني: المثاقفة والتعدد الثقافي في المجتمع الحضري الجزائري.

نحاول الآن رصد مختلف الثقافات في المجتمع الجزائري على ضوء ما سبق، باعتبار أن لكل جماعة خصوصيتها الثقافية، مما يفتح الباب أمام حالة من المثاقفة والتثاقف[1]، ويجسد عملية الإحتكاك والتكامل داخل البناء الثقافي للمجتمع [2]، ومن هنا يتحتم علينا البحث في الخصوصيات الثقافية لفهم مكونات ثقافة المجتمع الجزائري.

أولا: الثقافات المركزية : نقصد بها الثقافات الحضرية، والتي بحكم الإتصال الثقافي الكبير تمازجت إلى حدّ التداخل، ولذلك نرصد كل ثقافة على حدى لمعرفة مدى تأثيرها ومثاقفتها لمثيلتها داخل المجتمع.

1-الثقافة الأمازيغية[3]: وهي الثقافة الأولى والأقدم للمجتمع، إلا أنها ظلت شفوية متوارثة، وبما أنها خلاصة لثقافات متوسطية، فإننا نجد أنفسنا متمثلين ثقافة دون أصول تاريخية واضحة،ولذلك نحاول تحديد أهم بصماتها في ثقافة المجتمع الجزائري، في انتظار أعمال إثنوغرافية تزيح الغبار عنها.

إستمر التنظيم القبلي القائم على الجماعة [4] قويا في المناطق الأمازيغية، حتى بعد دخول الأتراك الذين احترموا هذا النظام ودعّموه -كما رأينا- بتحالفهم مع مرابطي القرى، بل أن هذا النظام الهرمي و"ديمقراطية الأرستقراطية الدينية"-إن صح التعبير- التي طبعت حياة الأمازيغ، لا يمكن فصلهما عن طبيعة نظام حكم الأتراك بأقاليم الأيالة، والقائم على "ديمقراطية الأرستقراطية العسكرية". فالأكيد أن علاقة تأثير فرضتها هذه التنظيمات فيما بينها، بل أن هذا التشابه حري بالدراسة.

مع أن التراث الأمازيغي شفوي فإننا لا نشك في استمراره بشكل أو بآخر، ولكن ليس بنفس جودة وجـــوده، فالأمازيغ -ورثة مكتبة الفنيقيين- لم يتخلوا عن أداء وظيفتهم الفكرية،ففــــن القصص المستمد من أعمال أبيليون[5] نلمسه في قصص "لونجة والغول" و"بقرة اليتامى" المتداولة إلى اليوم، وبما أن هذا التراث في معظمه أساطير وقصص وأغاني تقليدية، فإنه كتب بالعربية بعد ذلك [6].

---

[1] التثاقف أو المثاقفة حالة ناجمة عن احتكاك ثقافي بين شعوب أوجماعات فتنشأ عنه أنماط ثقافية متمازجة.

[2] لطفي بركات أحمد ، دراسات و بحوث في التربية و الثقافة ، دار النهضة العربية ، القاهرة 1989، ص142.

[3] استعملنا مصطلح الأمازيغية لأنه أكثر تعبيرا، و ذي أصول تاريخية، أما البربرية فهي كأصل عرقي غير موجودة تاريخيا.

[4] ظل هذا النظام يطبق إلى ما بعد الاحتلال الفرنسي، وكان يستند إلى قانون شفوي يسمى"العادة" أنظر:

Compredon (P.H), étude sur l'évolution des coutumes kabyles, Alger J. Garbonel, 1921, p39. et Feraud (L) , " Moeurs et coutume Kabyles" , in RA N°6, A1862, p 273.

[5] عن أعمال أبيليون أنظر: Encyclopedia universalis matier berbeére,ed paris 1990,T14,P.250.

[6] وهذا ما جعل المؤرخين هانطو ولوتورنو يذهبان إلى عدم وجود تراث أمازيغي :

Hanauteau (A) et Letourneaux (A), la kabylie et les coutumes kabyles, paris, A. challamel 1893, T1, p. 376.

أما اللغة الأمازيغية فقد أصبحت خليطا لغويا بين التمازيغت و العربية، مما يضعنا أمام حالة نادرة من التمازج العربي الأمازيغي، جعلت الكثيرين يتحدثون عن حالة ذوبان لغوي[1].

كما إشتهر الأمازيغ بثقافة الحرف التقليدية، وظل إحتكارهم لها إلى ما بعد العهد التركي، خاصة صناعة الزيت والبرانس والزرابي والأواني والأسلحة[2].

تنوعت العادات العامة للأمازيغي، فأكله أساسا الكسرة المصنوعة من الفرينه أو الشعير، إضافة إلى طبق الكسكسى الذي أصبح طبقا قوميا لكل الجزائريين على اختلاف أصولهم.

كما إنتشر اللباس الأمازيغي المكون من التجلاّبت[3] والبرنوس والقبعة الصوفية، ولباس المرأة المكوّن من الجبة والمنديل القطني وقطعة القماش المشبكة بالدبابيس والحزام، إضافة إلى مستحضرات التجميل كالكحل والوشم، والحلي الفضية كالخلخال والمقياس وتزلاغت[4].

إلى اليوم الموسيقى الجزائرية تسجل حضورا خلفيا للموسيقى الأمازيغية، والتي تتميز بالطابع الجبلي، الذي يجمع البساطة و التنوع بحكم المؤثرات الحضارية الخارجية، وحيث المرأة أكثر مشاركة سواءا أثناء أداء الأعمال المترلية أو في الحقول، وحيث أغاني الإنتصارات والحب تأخد حيزا كبيرا[5]. كما أن تأثيرها واضح في الأغنية الجزائرية البدوية الخاضعة لإيقاعات قبائلية .

لقد عرف فن العمارة الأمازيغي -الذي كان خلاصة تجارب لأجيال متعاقبة على المنطقة- إنتشارا واسعا، فمدلهم و قراهم الجبلية (والتي تبنى بالحجارة و الكلس و تبيض بالجير) استعارت القرميد على الطريقة الأندلسية، لينقل هذا النمط بدوره إلى المدن الساحلية تحت إسم القصبة[6]، حيث يتماشى وحاجاتها الدفاعية[7].

كان للثقافة الأمازيغية إمكانية إحتواء الثقافات العابرة أمرا مستحيلا، و لكن ذلك لم يمنعها من مثاقفة صهرت أنماطها و أنساقها الثقافية، وأعطتها أنماطا خاصة في اللباس والعمارة والآداب، التي شغلت بدورها حيزا كبيرا في ثقافة حواضرنا خاصة القريبة من مناطق القبائل.

---

[1] جاك بارك ، في مدلول القبلية في شمال إفريقيا بحث في الأنثربولوجيا و التاريخ : بحث نشر في الأنثروبولوجيا والتاريخ، ص 120.
[2] هاينريش فون مالستان ، ثلاث سنوات في شمال غربي إفريقيا ، ترجمة أبو العيد دودو ، ش.و. ن.ت الجزائر ، ط1979، ج، ص159.
[3] تجلابت رداء خارجي له غطاء للرأس ودراعان قصيران ومنفذ في الأعلى للرأس أنظر: دائرة المعارف الإسلامية ، م7، ص56.
[4] Hanauteau (A) et Letourneaux (A), opcit, p.412-413.
[5] Encyclopédie de la musique, T3, p. 2885.
[6] نمط معماري ظهر في القرون الوسطى لحاجات دفاعية وازداد انتشارا في الجزائر بعد دخول الأتراك، حيث تقام فيه المدينة في مرتفع على شكل قلعة .
[7] Hanauteau (A) et Letourneaux (A) , opcit, p.408.

2-الثقافة العربية :"...إن هذه النكبة الشنيعة هي التي يسرت إخضاع البلاد..لكن البلاد تكبدت انهيارا لم تنهض منه" [1] .. هكذا يفتتح الفرنسيون كتاباتهم عن الهجرات العربية إلى الجزائر، نافيين بذلك أي صبغة حضارية، ومن ثم قرونا على الهامش. فهل هذه المرحلة فعلا بدون ملامح ثقافية ؟.

لقد صبغ الإسلام حضارة المنطقة بروح الحضارة الإسلامية، والتي ترجمت في المنطقة إلى مركزية للسلطة السياسية، ونظرية للدولة والأمة. كما أن الإسلام إكتسح الإنسان والجغرافيا، حيث فتح المنطقة على المذاهب الأيديولوجية(الشيعة-الخوارج-المرجئة) والفقهية، ولو أن الأمر فصل لصالح مذهب مالك[2] الذي أصبح إبستيمولوجيا من المسلمات. وهذه كلها عناصر صبغت الحياة الإجتماعية و الثقافية لسكان الجزائر.

تجاوز العرب مرحلة الفتح العسكري إلى الفتــح الثقــافي من خلال البعثات العلمية وبناء المؤسسات الثــقافية [3]، و انطلق التعليم على المستوى الشعبي، ووضعت المناهج، وفتحت المؤسسات العلمية أمام الجميع، وألحقت بها المعاهد والمدارس العليا[4]. إذن فقد كانت الوحدة القرآنية بصدد خلق جوّ معنوي و تناسق معرفي للعقليات و الأخلاق، للوصول إلى عقد إجتماعي يحفظ النظام ، حيث مفاهيم جديدة حول المرأة والأسرة والعادات و الحفلات تترجم مثاقفة في أعلى صورها[5].

صاحب الهجرة الهلالية علماء و أدباء أحدثوا انقلابا في آداب ولغة المنطقة، وأدخلوا أغراض الشعر العربي المختلفة. كما إستفاد الشعر الشعبي من تغريبة بني هلال، وعليها نسج شعراؤنا أمثال الشيخ ابن مسايب ومحمد بن درميش والأكحل بن خلوف قصائدهم[6].

---

[1] شارل أندري جوليان ، تاريخ إفريقيا الشمالية ، ترجمة المنجي سليم وآخرون ، الدار التونسية للنشر ، تونس ط 1976، ص32..

[2] دخل المذهب الحنفي والمالكي إلى المنطقة عن طريق أسد بن الفرات في 213ه ، لكن تلميذه محمد ابن سحنون فصل التواجد الفقهي لصالح مالك من خلال مدونته أنظر: إبن سحنون ،كتاب آداب المعلمين ،تحقيق محمد عبد المولى ،ش.و.ن.ت ، الجزائر 1981 ،ص35.

[3] كانت أهمها بعثة العشرة التي ضمت الصحابة لمزيد من التفصيل أنظر: ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس و المغرب، تحقيق ج.س.كولان وليفي بروفانسل، دار الثقافة، بيروت د ت، ج1، ص27.

[4] عبد العزيز المجذوب ، الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية ، الدار التونسية للنشر ، تونس 1975،ص23.

[5] حول مؤثرات السيكولوجية العربية على المنطقة أنظر: سن سيلر(جاك) ، الحضارة العربية ، ترجمة غنيم عبدون ، الدار المصرية ، القاهرة د ت ، ص61.

[6] شكري فيصل، المجتمعات الإسلامية في القرن الأول الهجري ، دار العلم للملايين ، بيروت ط5 1981 ، ص183-184. وعن قصائد إبن مسايب(ت1768/1182م) أنظر: محمد امرابط ، الجواهر الحسان ، تحقيق عبد الحميد حاجيات ، ش.و.ن.ت ، الجزائر 1982، ص285 وما يليها، أما إبن خلوف فله ديوان في المدبح مخ.م.و.ج تــحت رقم 1635، و لإبن درميش قصيدة مخ.م.و.ج تحت رقم1645.

إعتنى العرب بالطبخ أكثر بعد اتصالهم بالحضارات الشرقية، فاكتسبوا أطباقها وأضافوا عليها، وهي نفسها أطباق سكان الحواضر في الجزائر، في حين أدخل عرب الصحراء المرق و الثريد وأطباق الأعشاب الطبيعية[1].

حافظ عرب البدو على القميص القطني والقندورة الصوفية والبرنوس، أما الحضر منهم فقد لبسوا البذلة الأوربية، في حين إنتشر الحجاب العربي عند النساء فيما يسمى بالحائك، وحجاب الوجه الذي تربط نهايته إلى الرأس[2].

تأثرت المنطقة بالفلكلور و الموسيقى العربيين، فأسماء تغريبة بني هلال لا زالت حية إلى اليوم في الذاكرة، إضافة إلى روائع الأدب الكلاسيكي (قيس ليلى وجميل بثينة) التي أصبحت مصدرا لقصص (عامر زينة و سعيّد حيزية)، حيث يمتزج الحب بالبطولة والغزو بالكرم[3].

أما الموسيقى فإن الآذان و تراتيل القرآن كانت نفسها تحمل مسحة جمالية، ومن ثم أصبحت الموسيقى العربية- التي شهدت أزهى عصورها في الجزائر أيام الموحدين و الزيانيين- تزيّن حفلات الأعراس و الأعياد، بما أدخلته من آلات الزرنة والناي والرباب و الشكشاك[4].

صبغ مفهوم العمارة العربية الإسلامية-الذي تميز بالتدرج نحو الداخل وجمع الحرمة إلى الأمن والراحة- فن العمارة بالجزائر. كما أن حركة التمصير ولو أنها لم تكن جديدة على المنطقة- حيث وجدت سيرتا البربرية وإيجـــلجلي الفينيقية وغيرهما- إلا أنها شهدت حركية كبيرة بعد دخول العرب، حيث إزدهرت مدن وهران و تلمسان وبجاية ومليانة [5]والتي لعبت كلها دورا في تاريخ الثقافة والفكر بالجزائر.

والحقيقة أنه لا حديث عن سمة أونسق ثقافي جزائري،إلاّ ويحمل خلفية عربية إسلامية، وهي الثقافة التي صبغت مجتمعا أمازيغيا، وأحدثت فيه تمازجا عجيبا عجز المؤرخون عن تفسيره. باختصار لقد أعقب الفتح العربي حالة مثاقفة بل تواصل سوسيوثقافي متشابك نادر الحدوث.

---

[1] فندلين شلوصر ، المرجع السابق ، ص91-92 .و حمدان خوجة ، المرجع السابق ، ص71 و 76 .

2- Shaw , opcit, p.11.

[3] عمر أبو النصر ، تغريبة بني هلال ، دار عمر أبو النصر ، بيروت 1971 ، ص178.

[4] اخترع الشكشاك الجزائري محمد بن سلطان الهلالي. وحول المؤثرات العربية في الموسيقى الجزائرية أنظر:

Encyclopedie de la musique,T3,P2932.

[5] ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، طبعة عتيقة ، م4 ، ص99. وكانت خطبة عقبة بن نافع الإفتتاح الرسمي لعملية التمصير التي انطلقت في كامل المغرب الإسلامي أنظر: شهاب الدين النويري ، نهاية الأرب في فنون الأدب ، تحقيق حسين نصار ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ط1983 ، ج 24 ص22.

3- الثقافة الأندلسية: تعتبر من أهم الثقافات التي أثرت المجتمع الجزائري، وصبغته بروح الشرق والغرب بحكم تعدد مشاربها، وتراكمها الثقافي العربو-أمازيغي بمسحة إسبانوقوطية، لكنها متجذرة بقوة انصهارها، مما يضعنا أمام ثقافة إسبانوعربية غنية كما يقول بروفانسال.

لقد بعث الوجـــود الأندلســـي روح الجهاد الكامنة في المجتمع أمام محاولة تحويـــل قيم الآخر، حيث كان الرد الأندلســـي نظاما دفاعيا تجلى في مدّ نفـــوذهم داخل المؤسسة العسكـــرية التركية، وتطوير الصناعات الحربية، كما أن استقرارهم في المنطقة ولّد حركة تعاطفية في الأوساط الشعبية و الرسمية، اكتملت مع نشوء ثقافة الجهاد[1].

كان للتنوع الطبقي الذي ميّز الجالية الأندلسية تأثيره الكبير على صناعة الجلود و الطرز على الحرير، وأدخلوا لأول مرة صناعة الزجاج والمعادن الدقيقة، وطوّروا صناعة الصابون والمستحضرات العطرية والصناعات الخزفية، وأدخلوا مدرسة حفاري العاج في النقش و التزويق[2].

تكفل الأندلسيون بالقرصنة و بتجارة الأسرى إلى جانب اليهود، و كانوا سببا في نمو التجارة باتجاه أروبا، وطوّروا طرق حفر السواقي، وأدخلوا زراعات وحسّنوا تربية الحيوانات[3].

وفي العلوم اهتموا بعلم الكلام، وأنعشوا علوم الفلك والفرائض، حتى أنك لا تجد كبار علماء الجزائر آنذاك إلاّ ولهم أصولا أندلسية[4] . أما الشعر الذي أخذ وجدان الأندلسي فنلمسه مع أدباء تأثروا بالمدرسة الأندلسية[5]. لقد نظم الأندلسيون حلقات العلم، وشكلوا الأنتلجانسيا خرّيجة الجامعات، وأدخلوا طرائق تعليم جديدة، وحوّلوا المساجد إلى معاهد للتدريب العالي، واستحدثوا فنون الزجل والموشحات وشعر الاستغاثة والاستصراخ[6]، كما أثروا الجانب اللغوي بالمدن الكبرى بلغتهم الإسبانية و لهجتهم العربية التي تميزت باللطافة، وألقاهم ذات الدلالات التاريخية [7].

[1] Sari (DJ), "les ottomans et la méditerranée occidentale au 16si" ,in RH N°23, A1987 ,p.13.

[2] Ricard (P), la menuiserie mauresque dans les monuments Arabes de Tlemcen, Alger, Jordan 1915, p.12.

[3] Boughanmi et autres, "recherches sur les moriscos- Andalous au Maghreb", in RHM N° 13-14, A1979,p.26.

[4] منهم المحدث الفقيه أحمد بن عثمان التلمساني(ت 1738/1151)، والشاعر القاضي أحمد بن عمار(حيا1790/1205)،والمفتي القاضي والأديب الأصولي علي بن عبد القادر(ابن الأمين ت1820/1236) أنظر: الحفناوي، ج2، ص64و89، وابن مريم ص51، ونويهض ص24.

[5] كان تأثير هذه المدرسة واضحا بشكل خاص في مولدويات وإخوانيات الشاعر المقري وابن علي(حيا1755/1169) وابن الشاهد(ت1831/1247) وابن عمار سواء من حيث البناء الشكلي أو الفني أو الموضوعي للقصيدة أنظر: إبن عمار ، المرجع السابق ، ص17 ومايليها. والمقري ، المرجع السابق، م2و3. وحول المؤثرات الأندلسية في الأدب أنظر: عبد العزيز عتيق ، الأدب العربي في الأندلس ، دار النهضة العربية ، بيروت 1976، ص167 - 168.

[6] كشعر ابن ميمون وابن عبد المومن والقوجيلي أنظر حول ذلك: عبد الرحمن الجامعي ، فتح وهران ، مخ.م.و.ج رقم 2521. ومحمد الطمار، تلمسان عبر العصور و دورها في سياسة وحضارة الجزائر، م.و.ك ، الجزائر ط1984 ، ص.221.

[7] Zbiss (N), "la Tunisie terre d'accueil des moresques venus d'Espagne au début du 17 si", in métier vie religieuse et problématique d'histoire ; Act du 4e symposium international d'étude moresque, Tunis, pub du C.E.R.O.M, 1990,p.340et suit.

نقل الأندلسيون نمط لباسهم، و أدخلت المرأة الأندلسية ذوقها في الطبخ وتصفيف الشعر والتجميل والتأثيث والتنظيف واللباس[1]، حتى أصبح السلوك اليومي للأسرة الجزائرية يترك إنطباعا بأن ثقافة إجتماعية تستوعب، فالإحتكاك و الإختلاط كان في السكن و الشارع و المسجد.

إشتهرت الموسيقى الأندلسية حتى أصبحت هي موسيقى الحضر، واغتنى الديوان الموسيقي الجزائري بالنوبات الأربع والعشرين ، ونمى معها بشكل موازي الطابع العروبي، فظهر ابن مسايب في تلمسان، والشيخ عبد القادر في العاصمة، ولحنت الأزجال على نمط الغناء الأندلسي، وأدخل العود والرباب، ونافس الغناء الأندلسي أيام الأتراك مثيله أيام بني زيان[2].

دعم الأندلسيون منظومة تقديس الولي، وأصبحت لهم رموزا كسيدي فرج وسيدي علي بن مبارك [3]، باعتبار المرابط بالنسبة لهم –مخياليا– يمثل أحد دعائم الحماية من انحلال إجتماعي.قد يؤدي إلى سقوط حضاري مماثل لما وقع في الأندلس.

لا يضاهى الأندلسي في فن العمارة و الزخرفة، فقد جمعوا بين الفن العربي والفن القوطي البيزنطي، وأقاموا الأروقة المسندة على قوائم ضخمة، والأبنية المرفوعة على عقود متقاطعة، وبذلك ألغوا الأحادية المشرقية في العمارة الجزائرية، كما أدخلوا عناصر السيراميك والخط و النحت[4] والقرميد المستدير المجوف ذي اللون الأحمر الذي انطبعت به أحياءا و مدنا بأكملها، حيث تتواجد الجالية الأندلسية كتعبير عن الشخصية الفنية و تمايز الخصوصية الثقافية.

كما أقام الأندلسيون مدنا و أحياءا بكاملها كالبليدة واتخذوها لأنفسهم، وأنقذوا المدن الساحلية من الإنهيار الديمغرافي[5]، و طوّروا الهيكل التنظيمي لحرفة البناء [6].

تعدّى الإنتشار الثقافي الأندلسي الحواضر إلى الأرياف، حيث ورثت الجزائرحضارة المورسك المركبة من خصائص ثقافية وتاريخية و سوسيولغوية متنوعة ، والتي انصهرت كليا بسبب عوامل ذاتية كالدين والجنس، وأخرى آنية مصلحية كالإبتعاد عن السياسة والشعور بضرورة الحماية، وكذا حاجة الحضر إليهم في مواجهة تزايد النفوذ المسيحي اليهودي.

---

[1] ناصر الدين سعيدوني، " الأندلسيون الموريسكيون بمقاطعة الجزائر خلال16-17م " ،حوليات جامعة الجزائر، ع7 ،لسنة 1993، ص 118.

[2] محمد أمرابط ، كتاب الجواهر الحسان في نظم أولياء تلمسان، تحقيق عبد الحميد حاجيات، ش.و.ن.ت ، الجزائر1982، ص13.83.

[3] سعيدوني، المرجع السابق، ص 119 و ابن مبارك أندلسي الأصل توفي سنة 1040ه/1631م .

[4] Ricard (P)," l'artisanat indigène en Oran" , in BSGAO T61, mars juin 1940, p.107.

[5] بنيت مدينة البليدة من طرف سيدي أحمد الكبير سنة 1553م بمساعدة المهاجرين الأندلسيين أنظر: سعيدوني، المرجع السابق، ص119.

[6] Gafsi (A) ,"Apercus sur les architecte morisco-andalous en tunisie" , in métier vie religieuse, opcit, p. 138-140.

4-الثقافة التركية: رغم تميز الوجود التركي بالصبغة العسكرية والحجم الكمي المتواضع، فإن التركيب الإثنوسوسيوثقافي للحواضر- والأيالة عامة- قد زوّد بجرعات جديدة طبعت الحياة الثقافية بنكهة خاصة، و إن كان الأتراك قد غلب عليهم الجفاء الفكري، وآثروا عدم الإندماج الكلي، مع ذلك لن نحاول البحث في مظاهر هذا الجمود، بقدر ما نحاول البحث عن آثار تركية في التركيبة الإثنوثقافية للجزائر.

إنتشر المذهب الحنفي مع دخول العثمانيين مخترقا أحد أهم معاقل المذهب المالكي، بما لعبه الدعم السلطوي من خلال جعله المذهب الرسمي للدولة، وتخصيص مساجد و مؤسسات قضائية ملحقة للإحتكام إليه، ولو أن رفض الطبقات الوسطى والدنيا له ظل واضحا أمام حالة من التجذر، ولم يتبنى الأراء السلطوية سوى أولئك الذين يتمتعون بكل الإمتيازات، حيث عائلات نخبوية بكاملها تحولت إلى المذهب الحنفي[1].

تجاذبت النزعة الإباحية و النزعة الزهدية الحياة الأدبية التركية، حيث شاعت الثقافة والألفاظ العامية والتغزل بالمذكر كما سنرى، وكان لصوفية الأتراك أثرا على الشعر، فزاد اعتماد المدائح النبوية، كما استحدثوا بعض الإتجاهات الشعرية، وأدخلوا القصيدة ذات المقاطع العديدة [2].

لغويا أصبحت التركية تحوي كلمات من العامية الجزائرية، واستفادت الثانية من المصطلحات العسكرية التركية كالباشا والأغا..إلخ، ولكن هذا لايجعلنا نتحدث عن محاولة تتركة الحياة في الجزائر مثلما حدث في المشرق، فمعظم سكان الجزائر لا يعرفون عن التركية إلا اسمها، أو من خلال شيوع بعض الكلمات والألقاب التركية [3].

لقد كان تأثير الأتراك كبيرا في تدعيم الإتجاه الصوفي، كما أن نشاطهم البحري غيّر كثيرا من أنماط الجزائريين، خاصة على مستوى الحواضر الساحلية، حيث تأصلت المؤثرات الشرقية أكثر بوصولهم، فالمرأة التركية حملت معها أذواقها، فكانت أطباق البياو الشهيـــرة و الدولـــمة والقضايف

---

[1] كعائلة إبن العنابي في عنابة و عائلة إبن البحاوي و ابن جلول بقسنطينة أنظر:
AOM 1H9); Notes sur l'histoire de quelque famille de la province de Constantine,P.24 .

[2] حول ذلك أنظر نماذج قصائد لجزائريين أتراك في :
Denys(J), chassant des Janissaires turcs a Alger , in mélanges René basset, paris ed. laroux 1925,T2, p.114 et suit.
وحول أثر العثمانيين في الآداب عموما أنظر: عمر موسى باشا، تاريخ الأدب العربي في العصر العثماني ، دار الفكر ، دمشق 1989، ص78.

[3] لاحظ الرحالة سبنسر أن عدد الكلمات التركية المتداولة في الجزائر 634 كلمة منها 72 كلمة عسكرية أنظر:سبنسر،المرجع السابق،ص 85. أما عن الألقاب فقد سجلت ها السجلات رقم 5-6-7 بمركز أرشيف ولاية قسنطينة مثل خوجة= الكاتب وباش تارزي= المكلف بتطريز قفاطن البايات ومامي وقارة وتشولاك وغيرها.

والبرغول. كما إغتنى الوسط الحكومي بما أدخله العثمانيون من مؤسسات تركية، كتقاليد الحكم و أسماء الرجال و القادة، ولباس الأعراس،واللباس الرسمي للجنود و كبار الموظفين الذي كان صورة مماثلة لما هو في استنبول إبتداءا من الجاليك والقفاطن وصولا إلى الطيلسانات والطرابيش، فتمازجت الموضات العثمانية مع فنون التطريز المغاربية [1].

أدخل الأتراك موسيقاهم التي كانت مزيجا من الفارسية والبيزنطية وأغاني رعاة الترك، إضافة إلى آلة الزكالة والكانون، وأدخلوا على المالوف القسنطيني الزرنة التركية[2]، وتأثرت الأوساط الشعبية بالموسيقى العسكرية الصاخبة التي ترافق حملات الجباية، و بمسرح الظل (عرائس القراقوز) الذي غصت به النوادي والمقاهي الشعبية.

عرفت العمارة الدينية تقدما على يد الأتراك، وتوسعت العمارة العسكرية لطبيعة المرحلة، وأغتنت القصور والدور بالزليج التركي، وتطورت الكتابات الإبيغرافية، واكتست مدينة الجزائر طابعا تركيا على شاكلة المدن المنائية العثمانية المخروطية، حيث القصبة قمتها ثم الإستحكمات الدفاعية فالمدينة الحيوية، باختصار فإن الوجود التركي تجلى في ما تركوه من آثار معمارية زاهية، وما أدخلوا عليها من ضروب الإبداع الفني و النقش و الزخرفة [3] .

إحتفظ المجتمع الجزائري بخصائصه الثقافية رغم المؤثرات العثمانية، فشعور الأتراك بالتفوق أقصر مثاقفتهم الفعلية والمباشرة على النخب المثقفة والفئات العليا، حيث ترجمت لهم الثقافة التركية سطحيا ما كان يجري في أوربا .

---

[1] وليم سبنسر ، المرجع السابق ، ص92.

[2] احمد سفطي ، المرجع السابق، ص8-9. والزكالة آلة موسيقية تتكون من خيوط جلدية تلمس بالأصابع أو بعود خشبي، تشبه آلة **tympotion** .

[3] Ballu (A)," quelques notes sur l'art musulmans en algérie" , in RA N°48, A 1904, p.172et suit.

وحول الخصائص الفنية للعمارة التركية أنظر: Encyclopedia universalis, opcit, T15 , p. 824 matier ottoman art.

ثانيا- الثقافات الخاصة: ليس بالضرورة في ثقافة ما أن يحدث الإمتزاج إلى درجة الإندماج، فكثيرا ما يحتفظ قسم معين في المجتمع بخصوصياته، دون أن ينفي عنه ذلك أن يكون جـــزءا من ثقافة المجتمع، فالثقافة اليهوْدية بانعزالها والثقافة الأورومسيحية بمحدودية انتشارها، لم يكن لهما نفس تأثير الثقافات السابقة، ولكن لا يعني ذلك عدم وجود مثاقفة، وهذا ما سنحاول رصده.

1- الثقافة اليهودية: من الصعب فهم ثقافة يهود الجزائر دون دراسة عميقة لتاريخهم، لذلك ننطلق من حياقم الإجتماعية والنفسية، لتفسير ظواهر تاريخوثقافية.

فالتنظيم الطائفي اليهودي والذي يقوم على زعامة المقدم يشبه إلى حد كبير نظام شيخ القبيلة عندنا، حيث يشرف على تطبيق التعاليم والإشراف على التعليم، ولو أن تغيرات أدخلت عليه فيما يعرف بنظام الكلخة[1] الذي تميز بالمركزية، مما سبب صراعات داخل الطائفة نفسها [2].

كان ليهود الجزائر تنظيم قضائي مستقل يسيّر وفق تشريعاقم الرئيسية، و في حال الخلاف مع المسلمين يتم مقاضاقم أمام المحاكم الرسمية للدولة [3] ، مع احتفاظ زعيم الطائفة بجهاز شرطة وسجن، وهذا ما يؤكد مقولة دوبنوف بأن التنظيم اليهودي جعل اليهود دولة في أمة[4].

لم يكن التعليم لدى اليهود ليخرج عن الطابع العام للتعليم في الجزائرآنذاك، حيث اكتسى طابعا دينيا، وأقصر دوره على إنتاج نخب التأطير الديني-مما قلّل من اندماج اليهود في المجتمع الجزائري- حيث كان التعليم الأوّلي يتم في المؤسسة الحاخامية بين سن ال4و8، أين تؤخذ مبادئ العبرية والحساب وتاريخ العهد القديم،حيثكانت مدارس تلمسان أكثر شهرة[5].

تزعم الحركة العلمية الدينية الحاخام يوسف كارو صاحب كتابي"شولحان" و"عاروخ" وسعديا قالوون صاحب dissertation homilétiqueogue، أما أدبيا فنجد يعقوب قابسون مؤلف OmeraHashikha الذي استعرض فيه برومانسية الإيمان اليهودي أمام الظلم العثماني، و يهوذا عياش صاحب "بيت يهوذا" الذي جمع فيه عادات و أعراف يهود الجزائر..

---

[1] الكلخة نصوص تشريعية تلمودية، قننت الممارسة الدينية لليهود،وضعت من طرف الحاخام ريباش(1326-1426) سنة 1394 و تسمى بـــ takonot d'Alger

[2] Choraque (A), les juifs d'Afrique du Nord , paris, 1952, p.287.

[3] حفظت لنا عقود المحاكم بعض القضايا أنظر الوثيقة42 و53 ، الملف 2، مخ.م.و.ج رقم 3905مجموع.

[4] إبراهام ليون ، المفهوم المادي للمسألة اليهودية ، دار الطليعة ، بيروت 1973 ، ص23.

[5] Darmon, origine et constitution de la communauté Israélite de Tlemcen, in RA14, A1870, p.378.

لمزيد من التفصيل حول الطابع الديني للتعليم اليهودي أنظر:

Zafarani(H), pédagogie juife en terre dislam: lenseignement traditionnel de lhébreu et du judaisme ,paris 1969.

أما علميا فقد وضع سعديا شوراقي كتابه "حساب الأعداد"، و شغلا إبراهام طوبيانا وياسف معطي منصب القضاء، و شغلت عائلة فرحون وزابورتاس و ألبو مناصب إدارية مهمة أيام الإحتلال الإسباني لوهران[1].

لغويا ظل التكيف اليهودي يأخذ لهجة هي خليط بين العبرية ولهجات المنطقة التي يقيمون فيها، وحتى الأسماء والألقاب تأخذ الشكل العام الشائع في المجتمع المستقبل لهم[2].

تميزت عادات وتقاليد اليهود بالتشابه مع السكان، فلباسهم سروال اللوبيا والقميص الأسود والبرنوس والقبعة الحمراء أو الشاشية التركية، أما نساؤهن فيضعن الفوطة والمحرمة المطرزة، إضافة إلى الخمار و السروال، ومستحضرات التجميل الشائعـــة، في حين يلبس الأطفال البلـــوزة أو القندورة و أحيانا السروال العربي مع القميص و الصدرية [3].

كما يختن اليهود أطفالهم في اليوم الثامن، في حين يقيمون حفلات جنائزهم وأعراسهم على الطريقة الإسلامية ولا يختلفون معها سوى في مراسيم العدوة و الهدوة، مع ذلك يذهب المؤرخون إلى أن يهود المدن كانوا أكثر محافظة على خصائصهم الثقافية عندما فضلوا الحارة وجعلوا الزواج بينهم داخلي، على خلاف يهود الأرياف الذين كانوا أكثر امتزاجا[4].

مع ذلك نظن أن درجة التثاقف كانت أكبر في الفولكلور، حيث يحتل الحاخام مواقع رئيسية على شاكلة المرابط عند المسلمين، كما أن التأثيرات متبادلة في الاعتقاد في السحر والعين وتقديس الأولياء وزيارة القبور وما يصاحب ذلك من إشعال الشموع وذبح الحيوانات وطلب الحاجات، إلى درجة أن بعض المراجع تتحدث عن زيارة بعض المسلمين لأضرحة اليهود و العكس[5].

منذ مرحلة الشتات قاوم اليهود الإندماج و حافظوا على علاقاتهم بالمجتمع في حدود المصلحة، مما لم يبح للمجتمع الجزائري الإستفادة الثقافية بقدر ما كان معرضا لاستتراف داخلي.

---

[1] Chantale De La Veronne, interprte dArabe on Oran au 17si, in R.H.M N59-60, A1990, p.118-119.

وقد عاش يوسف كارو بين 1488- 1575م، وقدم يعقوب قابسون من إسبانيا سنة 1492 ، وعاش يهودا عياش بين1690- 1760م، أما شوراقي فعاش بين1604- 1704م و توفي طوبيانا سنة 1792م، وكان معطي حيا سنة 1102هـ/1688م حسب ختمه الذي عثرنا عليه في الوثيقة 53، الملف 2 ،مخ.م.و.ج رقم 3205

[2] ذكر شوراقي أن 50 % من أسماء يهود الجزائر عربوبربرية كميمون ومسملاني وحليمي وغيرها أنظر:

Choraqui (A), la saga des juifes en Afrique du Nord, paris 1972, p.133-134.

[3] سعد الله (فوزي) ، يهود الجزائر هؤلاء المجهولون ، دار الأمة ، الجزائر د ت ، ص134.

[4] من الصعوبة تأكيد ذلك إذ استثنينا قبائل المغاهرية اليهودية أصلا بتقرت، أو تصاهر قبائل أولاد عامر الموالية للإسبان مع يهود المنطقة أنظر: المشرفي(عبد القادر) ، بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الاسبانيين بوهران من الأعراب كبني عامر ، تحقيق محمد بن عبد الكريم ، دط ، دت ، ص30.

[5] Choraqui (A); opcit,P.138.

2- الثقافة الأورومسيحية: تنوعت الجالية الأوربية وبشكل خاص في المدن الساحلية، ومن ثم تنوّع التداخل الثقافي بينهم وبين السكان بتنوع أدوارهم الإجتماعية، وعلى الرغم من ضعف هذا التأثير ومحدودية انتشار أنساقه، إلا أن الثقافات لا تعترف بالحدود.

فالتثاقف الإجتماعي ومن ورائه التنوع الإثني والطبقي للجالية المسيحية قد ترك بصماته على المجتمع الجزائري، خاصة في المجال التجاري والإقتصادي، حيث ضمت الجالية الأروبية المعماريون والصناع وحرفيوا الأثاث ونقاشوا الخشب و المرمر ومنظفوا الشوارع ومهيأوا المزارع و الحدائق وطباخوا القصور و الفيلات[1]، مما أحدث احتكاكا إجتماعيا وصل ذروته بالتسري بالجواري والزواج بالمسيحيات، وإعلان الإسلام كتعبير عن الإنصهار.

ولم تخل الحرب التي دارت بين الطرفين-ولمدة قرون- من استفادات وتبادل للتجارب العسكرية، خاصة في مجال صناعة السفن ومعرفة طرق الملاحة و إقامة للموانئ و تحصينها[2]، كما ساعد التبادل التجاري على التعدد اللغوي الأورومتوسطي والذي ولّد"السابير" لغة الموانئ ، إضافة إلى انتشار البدلة الأوربية بين سكان المدن[3] .

مع ذلك يبقى المجال الطبي أهم ميدان أثراه الوجود المسيحـــي، الذين أقاموا ونظموا المستشفيات، ونشروا الوعي الصحي، حيث كان لإسبانيا وحدها خمس مستشفيات بالعاصمة وصيدلية، وقد سعت حكومة الداي إلى تدعيم هذا القطاع بتأكيد إستقلاليتة الإدارية ، ولو أن روح الحقد الإسباني قلّلت من الإستفادة التامة من هذا القطاع[4].

كما أن فن التطبيب في الجزائر صحّح مساره على يد الأروبيين بعدما تحوّل إلى رقى وأحجبة و شعوذة، فكانت قصور الدايات تضم أطباء أروبيين أحرارا وأسرى، في الوقت الذي فضل فيه بعضهم السهر على الرعاية الصحية للسكان بعدما أهملتها السلطة كليا[5] .

---

[1] فمثلا قصر الداي حسين كان فيه ثلاث يونانيين أحدهم خبير في أعمال الري والآخرين حلوانين أنظر: سيمون بفايفر، المرجع السابق ، ص53.

[2] le Père Dan , histoire de barbarie et de ses corsaires, paris 1637, p.274.

[3] حمدان خوجة ، المرجع السابق ، ص83.

[4] وقد أعطى الداي شعبان عهد الأمان في 8 بنود للأب جوزيف كزال- أستاذ الطب بجامعة برشلونة و مدير للمستشفيات الملكية التابعة لقشتالة- سنة 1105ه/1694م في أنظر:
Berbugger (A)," les chartes des hôpitaux chrétien d'Alger 1694", in RA N°8 , A 1864, p.141 .

[5] le Père Dan , histoire général de la vie des affaires et des aventures de quelques personnes notables prisé par les infideles musulman, présenté par de gramment et piesse , in RA N27, A1883, p.195.
و في الرسالة 50 ، مخ.م.و.ج رقم 1903 مجموع و الرسالة 56 و 84 ، مخ.م.و.ج.رقم 1641 مجموع. وفيها طبيب فرنسي يسكن في عنابة كان يتردد على قسنطينة لتقديم خدماته الطبية مقابل أجرة يأخذها من الباي.

كان للحرب الدينية بين المسلمين والمسيحين دورا في انتشار الفلكلور وأدب الحرب ومظاهر الخرافة، فمعاناة الأسر لم تقتصر على المسيحيين فقط، بل تعدتها إلى مسلمي الجزائر، إضافة إلى اشتراك الطرفين في بعض العادات والتقاليد، كأداء المسيحيين لصلاة الإستسقاء واحتفال المسلمين بأعياد المسيح[1].

معاناة الأسر لدى المسيحيين تحولت إلى ميثولوجيا أدبية، حيث فئات كثيرة كان يهمها ترويج فكرة المواجهة، مما أدى إلى ظهور "أدب الأسر" [2]، الذي تمتزج فيه مشاهد المعاناة والغموض.

de boys في الأوديسا مثلا ينسج قصة حب بين فاطمة وCompoالأسيرين، واللقاء سرا في السطوح بعيدا عن أعين السيد، تأكيداعلى استمرار الحياة المسيحية والأمل في غد أفضل[3]. وفي مشهد نرجسي آخر يعيد الأسير الأديب الإسباني ميكائيل سارافونتي إنتاج صور الإستغلال التي تلاحق الأسير الأروبي يوميا، ليصل هذا الإستغلال ذروته عندما تراود زهرة السيدة خادمها الأسير "أليو" عن نفسه فيرد مستسلما:"ولما لا أتبعك ما دمت في نهاية المطاف سيدتي التي يجب طاعتها"[4].

لم تتمكن الثقافة الأوربية من اختراق المجتمع الجزائري العتيق، الذي لم يكن يدري بما يجري في أوربا النهضة والأنوار، ولو أن بعض النخب الجزائرية كانت على اتصال غير دائم بالآخر، مع ذلك لم يستفد الجزائريون من الإنجازات التقنية لثقافات أروبا، بسبب الحواجز النفسية التي كانت تحكم الطرفين، أو لصعوبة إختراق فكر وافد "مسيحي كافر" لبنى قديمة .

كانت الثقافة الجزائرية محصلة لظاهرة المثاقفة التي مسّت الإرث السوسيوثقافي الذي وصل الجزائر في مراحل تاريخية مختلفة، و عليه فهي ككل تتكون من عدد مختلف من الثقافات لكل منها خصوصياتها المميزة، والتي حافظت عليها في ظل ثقافة عامة وصلت ذروة انصهارها بالإحتكاك في فضاءات المدينة المختلفة، لتتكامل وتتولد ثقافة المجتمع، ثقافة الجزائر كلها.

---

[1] ليون الأفريقي، وصف إفريقيا، ج1، ص201 .

[2] مثل هذه للملاحم كثيرة في الأدب الإسباني والفرنسي و الإيطالي لتلك الفترة منها:

-Haedo , "de la captivité a Alger", trad : moliner –violle, in RAN39-40- 41, A 1895- 1896- 1897.

-Chastlet Des boys," L'odyssé : ou diversité d'aventure rencontre et voiyage en Europe Asi et Afrique", présenté par piess (l), in RA N11-13-14, A 1867- 1869- 1870.

-Miguel Cerventes Savendra," El trato de Argel ou la vie a Alger", trad : vilade(M), in RA N35, A1891.

[3] Des boys, Opcit, in RA N13, A 1869, p.375.

[4] Saavendra, Opcit, p.148-149.

المبحث الثالث: الإمتزاج السوسيوثقافي و انبثاق الثقافة الحضرية.

إنّ التنوع الثقافي يولّد أنماطا ثقافية عامة وأخرى فرعية، و"لكن ضمن ترابط السمات الثقافية، التي تؤدي آليا إلى ظهور نمط ثقافي يستوعب الكل"[1] فإنه من الضروري معرفة مدى التفاعل العضوي الذي يقيمه المجتمـع و الثقافـة، وتتبع العوامل التي تسمح بإعطاء طابع عام للنظـام الثقافي، وذلك بتتبع مجموع الأنمـاط السوسيوثقافيـة السائدة والمترجمة في معايير التنظيـم السلوكي، ومختلف العادات والتقاليد السائدة.

أولا: عوامل الإمتزاج الثقافي:

لم يكن لأي عامل- مهما كانت أهميته- الأثر الذي تركته ثقافة الجهاد في صهر عناصر المجتمع الجزائري، إذ الشعور بالخطر يسهل بعث كوامن الوحدة، كما أن عناصر المجتمع آنذاك ورثت رصيدا تاريخيا عن فكرة الجهاد، الذي زادته ظروف القرن 16م تمكينا، ترجم في المشاركة في أعمال القرصنة تطوعا، والاعتكاف في المساجد، و طلب النصر من الأولياء، وحتى الإنتاج الأدبي غلبت عليه هذه الروح، بل أن بعض الحكام اشتهروا لا لشيء سوى أنهم حرروا الجغرافيا المكان و التاريخ من الإحتلال[2].

ظلت العربية- إن على مستوى الفكر أو العقيدة- تؤلف القوة الموحدة بين مختلف التجمعات العرقية التي كانت هي الأخرى تؤثر فيها، وقد ساعدها في ذلك"ابتعادها عن أن تكون عنصر صراع و تضاد مفتت للبنى المؤثرة و المتداخلة"[3]، مما أوجد ثقافة عربية سيدة في مواجهة ثقافات أقل، وجعل العملية تتم في إطار انصهار و اندماج و تنفي الصراع الثقافي conflit culturel .

لم يعاني المجتمع الصراع الطائفي بنفس الحدة التي كانت في المشرق، فالمذهب المالكي بكثرة فروعه قلّل من حدة المواجهة، كما أن الطبيعة العلمانية للدولة التركية بالجزائر- على سلبيتها- كانت تقنيا عاملا وحدويا، فالمذهب الحنفي لم يكن قادرا على التغلغل، وحتى التعدد الديني كان محسوما لصالح الإسلام.

[1] محمد الجوهري ، الأنثربولوجيا ، دار المعرفة ، القاهرة ط 1980 ، ص.93.

[2] أبو القاسم سعد الله، ، المرجع السابق ، ج 1 ، ص197 و ما يليها .

[3] Boutefnouchet (M) ,La culture en Algerie mith et rialité , Alger, sned 1982 , p.37.

إن تفتح السلطة الحاكمة على التعدد الإثنوثقافي جعل الأتراك يتعاملون مع هذا الكل الثقافي دون عقدة، ساعدهم خبرتهم في المشرق حيث المجتمع أكثر حدة، بل أن الإعتراف بكل الأعراق كان عامل استحقاق وجاذبية للأسرى المسيحيين كي يرتدوا عن دينهم[1]، وزاده الطابع الكوزموبوليتاني للمدينة الجزائرية تأكيدا، فما كان على الأتراك سوى استعاب هذا الزخم .

لقد ساعد انتفاء التصادم على مستوى هرم السلطة وانفراد الترك بها على الإستقرار، وهذا ما يفسر إبعاد الكراغلة، ثم إن معظم المجموعات العرقية كانت بعيدة عن الطموح السياسي، مما شجع الروابط الداخلية وبدّد الإحتكاك السياسي و أقصره على الإحتكاك السوسيوثقافي. كما أن الجهاز البيروقراطي أفقد المثقف دوره الثقافي، الذي لم يعد متفرغا لإنتاج سلطة الأفكار بقدر ما كان يسعى للحفاظ على امتيازاته، وهذا ما قلّل مواجهته مع السلطة السياسية ما عدا في أواخر العهد التركي.

إن الطبقية التي ميزت المجتمع الحضري لم تكن صارخة إلى درجة التصادم، ثم ولتفادي أي مؤثرات جانبية كانت مؤسسة الأوقاف ساهرة باعتبارها رمز العدالة، وهذا مدعاة للترابط الاجتماعي. كذلك ظاهرة الطرق-على انحرافها- كانت تضم مختلف العناصر و المستويات، حيث" أصبح التصوف يمثل إيديولوجية شعبية عملت على توحيد الخط العام للمجتمع"[2].

يبقى العامل الأهم الذي يغفله الباحثون، وهو الإسلام كدين يتميز بالإنفتاح وقدرة الإستعاب والتأثير في الأفكار، فطراز حضور الإسلام وأهميته كان يسهل المثاقفة بين الشعوب، لقدرته على التغير دائما بحسب نوعية الفئات الإثنية والثقافية.

---

[1] وليم سبنسر ، المرجع السابق ، ص82 .

[2] Dhina (A), les états de l'occident musulman 13-14-15sie institution gouvernementales et administratives,Alger, O.P.U 1984 , p.303.

ثانيا: الإمتزاج و الصبغة الإثنوفيليلوجية للمجتمع:

1- إثنيا: باستثناء العرب والأندلسيين- بدرجة أقل- لم تكن أية هجرة قادرة على زحزحة البنية العرقية للمجتمع الجزائري، مع ذلك من الخطأ الحديث عن جماعات صافية لم تتغير.

فالإختلاط العرقي بين العرب والأمازيغ قد أخذ شكلا متسارعا مع هجرة الهلاليين، حيث تتحدث المصادر عن بطون عربية إختلطت بهوارة، وعن قبائل بربرية وجدت نفسها في عداد عرب بنوسليم[1]، وهي نماذج كافية لمعرفة مدى الإنصهار بين الجانبين وتعميمه على بقية المناطق بما فيها قبائل زواوة[2] .

في حين يرى لاكوست أن القبائل المستعربة هي من قبائل المخزن البربرية ضد قبائل الرعية البربرية، بسبب العلاقات الوثيقة مع المدن و البلاطات الملكية باعتبارها مركز انتشار العربية، إضافة إلى قبائل أخرى تأثرت بحركة التعريب المنظمة، فاستعرب الكل كنتاج لهذا الإمتزاج حيث"ذاب العرب عرقيا في العنصر البربري و انصهر البربر ثقافيا في العرب بحكم العقيدة و اللغة"[3] .

أما الأندلسيون فلم يجدوا-بحكم أصولهم- أي صعوبة في الإندماج، مع ذلك فإن تأثيرهم العرقي واضح، أما الأتراك ورغم أنهم كانوا إثنيا على هامش المجتمع بسبب طبيعتهم الإستعلائية، فإن زواجهم الإندوجامي لم يمنع التسرب الإثني الذي أثمر من نسميهم الكراغلة، وهذا ما يجعلنا أمام إستعارة كلاسيكية توحي بصورة الفسيفساء للتعبير عن حركة إثنوثقافية "لكن هذه الفسيفسائية تتكون من عناصر في منتهى الدقة،و تنتمي برغم كثرة عددها إلى سلم واحد يتشكل من الأسماء الكبرى التي تتخلل تاريخ المنطقة"[4].

بعد هذا العرض هل يمكننا الحديث عن مجتمع مشابه للمجتمع البريطاني والأمريكي كما ذهب إليه شالر؟. إن الإختلاف واضح، والقياس ضرب من الخيال، ذلك أن المجتمع الجزائري تاريخ حافل وثقافات متعاقبة تستوعب، لكن الأكيد أنه مع بداية القرن 16م أصبح متعدد الأعراق،مما أثر على الأنماط الثقافية المستحكمة في بنيته السوسيو ثقافية.

---

[1] عبد الرحمن ابن خلدون ، ديوان المبتدأ و الخبر ، ج1 ، ص288- 289.

[2] حول الإختلاط الإثني بقبائل زواوة أنظر ملاحظات: هاينرش فون مالتسان ، المرجع السابق ، ج2 ، ص197.

[3] أحمد بن نعمان ، نفسية الشعب الجزائري دراسة علمية في الأنثربولوجيا النفسية ، الجزائر دار الأمة للطباعة و النشر ، ط1994 ، ص62.

[4] جاك بارك ، المرجع السابق ، ص116.

2–لغويا: في أي مجتمع متعدد الأعراق فإن السؤال الأكثر ترديدا عن اللغة المستعملة ؟.

لا يختلف المؤرخون حول سيادة العربية الفصيحة أو العامية في الجزائر خلال العهد التركي،فالأولى لغة الدين والثقافة، والثانية لغة المخاطبة الشفوية بين مختلف العناصر، و هذا ما دفع هايدو إلى القول" بأن السكان يتكلمون لغة واحدة وهم يشتركون في طريقة الكلام والكثير من التعابير وكيفية النطق، ولكنها ليست عربية صافية"[1]. إذن فالعامية أو التعبير اليومي كان عبارة عن خليط عربي بإدخلات لغوية أخرى[2] مما يترجم حجم الإنصهار الذي وصل إليه المجتمع.

أما في الإدارة فإن التسيير كان يتم بازدواج لغوي، فالمراسلات بين الحكام وسلطة استنبول كانت تتم بالتركية، وقبل أن ترسل تحول إلى دفتر الأمور المهمة لنسخها وتعريبها، أما الموجهة إلى الدول الأروبية فكانت تكتبت بالتركية مصحوبة بترجمة بلغة الدولة المرسل إليها، وفي بعض الأحيان الأصل نفسه محرر بإحدى هذه اللغات[3]، أما على مستوى المراسلات الداخلية فكانت تتم بالعربية وإن كانت لا تخلو من ألفاظ تركية[4].

إن السلطة التركية كانت مجبرة على التعامل مع واقع لغوي، لذلك لا نستبعد إضمحلال التركية تدريجيا مع اضمحلال العنصر التركي الخالص لصالح المولدين الذين كانوا مزدوجي اللغة.

ساعد الطابع الكوزموبوليتاني للمدينة على توليد لغة السابير أوالفرنكية(خليط من الإسبانية والإيطالية والفرنسية) لتسهيل العلاقات التجارية في الموانئ والأسواق،كما لا نستبعد إنتقال الإسبانية التي يتوقع البعض أنها استمرت إلى منتصف القرن 17م[5].

إذن نلاحظ صورة واضحة حول سيادة العربية في الإستعمال، كما من خلال عدد الذين يستعملونها، ونوعا من حيث توضعها على كل مستويات الخطاب السوسيولغوي، مقابل انفتاح لغوي (شرقي– لاتيني)دون أن يؤثر ذلك على شخصية الدولة وهويتها، بقدر ماكان عامل ثراء وغنى مادي و سياسي وثقافي .

[1]Diego de Haedo, topographie, opcit, in RA N°15, A1871, p.93.

[2] حول التأثيرات التركية والبربرية على العامية العربية واختلاف نطقها بين المناطق أنظر الدراسة القيمة للأستاذ :

Cherbonneau, "observation sur l'origine et la formation du langage Africain", in RAN12 ,A1868, p.72 et 304.

[3] خليل الساحلي ، " تقليد صالح باشا ولاية جزائر الغرب 1552 " ، م. ت. م ، ع2، 1974 ، ص22.

[4] أنظر الرسالة رقم 281 الملف1 مخ.م.و.ج رقم3190. مجموع بين حسين باشا والعالم مفتاح أفندي . والرسالة رقم56 و84 مخ.م.و.ج رقم 1641 مجموع بين صالح باي وقبطان القالة.

[5]Epalza (m.de) ,la vie intélectuelles en Espagne des moresques au meghreb 17si,in RHM 59-60,A1990,p.76.

3-إشكال الهوية: إن مشكل من أنا يدل على مدى عدم قدرة الفرد على التعامل مع الأنا الحالي عبر الأنا التاريخي المتراكم، ورغم أن هذا السؤال مدعاة لإشكالية طبعت المجتمع الجزائري في الوقت الحاضر فإن خلفياتها تمتد إلى فترة دراستنا التي أهمل نجانبها الأنثربولوجي .

الثابت تاريخيا أن 4/5 البربر إستعربوا بعد الهجرة الهلالية، لكن ما مدى صحة ذلك؟ لماذا لم يترومن البربر قبل ذلك؟ ولماذا لم يأخذ البربر الإسلام و يتركوا العربية؟ بل من هم المعنيون بإشكال الهوية ؟ و متى توقف التعريب و كيف؟ وما مستقبل هذه الحالة؟

بداية نؤكد أن التمايز اللغوي الذي يتجاذب المنطقة ليس- كما يدعي جاك بارك- "استمرارا تاريخيا ألقى بظلاله على التحولات الروحية و الدينية في المنطقة(بربر-عرب،حضر-بدو،سنة-خوارج)"[1] ،أي بما يعني أن المنطقة ظلت باستمرار أرض البحث عن هوية الذات أو عن الأنا في مقابل الآخر.

إن الثنائيات هذه لا تخلو منها المجتمعات، ثم إن الحضارة و البداوة لم تكن متعلقة بجنس دون آخر، حتى على المستوى الديني فإن من يسمّون القبايل هم مذهبيا كالعرب(سنة مالكيين)، في حين أن إباضية ميزاب وإن يختلفون مذهبا مع العرب إلا أنهم لا يعانون من إشكال الهوية، كما أن بربر الشاوية لا يعتريهم هذا الإشكال و هم من أهل السنة. إذن هناك حالة من التشابك تجعلنا نقر بأن المشكل لم يطرح إلا حديثا.

فالمعروف أن البربر تعاملوا بمحاكاتية مع الشعوب التي عبرت المنطقة، و من ثم فنحن إما بصدد حالة ابتلاع أو رفض حضاري تمت ضد الغزاة، في المقابل طلائع الفتح العربي لم تستطيع التأثير إثنيا و لو أنها حضاريا و لغويا زحزحت البنى، وعليه فالحديث عن غزو بني هلال إنما حديث عن وتيرة متسارعة للعملية، وليس عن استعراب بدأ و إنما عن تواصل، ومن هنا نفهم سرّ التعريب الذي حدث لمعظم القبائل. باختصار فإن السامية الجنسية واللغوية هي المرجع الكفيل بإعطاء تفسيرات منطقية لكل ما حدث .[2]

---

[1] جاك بارك ، المرجع السابق ، ص121.

[2] حول الأصول الجنسية واللغوية المشتركة بين العرب والبربر أنظر: سعدي ، عروبة الجزائر عبر التاريخ، ش.و.ن.ت ، الجزائر ط1982، ص121.

إذن مسألة التعريب حدثت طوعيا و ذاتيا، وفئة قليلة هي إذا المعنية بإشكال الهوية، وهي قبائل زواوة و جزء من بني عباس على السواحل الشرقية[1]، التي لم تمسها حركة التعريب في العمق،بسبب التواجد التركي إذا اعتبرناه سببا لحالة الجمود التي دخل فيها العالم الإسلامي،والتراجع الثقافي الكبير الذي حدث في بعض التجمعات التي حافظت على بربريتها، فالرحالة يتحدثون عن مناطق كثيرة في بلاد القبائل لا يعرف القراءة و الكتابة فيها سوى المرابطون و رجال الزوايا، ومن ثم فالأمازيغية التي ورثوها عن أجدادهم وسيلتهم الوحيدة للتخاطب، على خلاف الفترة التي سبقت العهد التركي حيث كانت فيها مدن البربر كبجاية معاقل إشعاع حضاري و لو كتب لها الإستمرار بنفس الوتيرة لشاهدنا أمورا مخالفة لواقعنا.

المسألة الأخرى هي ما شهدته الجزائر بعد نهاية الحكم العثماني و جهود الأكاديميين الأوربيين لتعميق و ترسيخ الثنائيات السابقة، ويكفي الإطلاع على أبحاث المجلة الإفريقية كنموذج للتعرف على السياسة الإستعمارية، وكم أخذت منطقة القبائل من دراسات و بحوث أنتروبولوجية، وهي التي لا تمثل إلا 1/4 سكان الجزائر مقابل ما خصص لأمازيغ ميزاب و الشاوية ؟. ثم ما هي المواضيع التي أصر على طرحها عدة مرات كأصل البربر الأوربي واختلاطهم بالرومان، وهي مواضيع تصب في خانة التشكيك في الذات، مع أن الإشكال لم يكن مطروحا عند القبائل قبل الإحتلال وهذا ما أكده جان فافري قائلا: "إن القبائلين لم يكن لهم شعور قومي، بل أوحتى إحساس بأنهم شعب متميز قبل الإحتلال، بل أنهم كانوا يشعرون بالإنتماء إلى مجموعات قبائلية... ليس لهم تقليد دولوي، بل تعودوا على التقليد الإنقسامي...و كلمة قبايل يستعملها سكان المدن لتحديد مجال لغوي معين إلا أن هذا التمييز اللغوي لم يكن كافيا في الماضي، و لا يكفي حاليا لتأسيس أيديولوجيا انفصالية، إن تلك اللغة ثانوية دنيوية وظيفية وغير مكتوبة، و لا تمنع القبائليين من الإندماج داخل مجموعة ثقافية إسلامية[1].

إذن لايمكن أن نغفل أصولنا البربرية في المقابل لا يمكن أن ننكر هويتنا العربية، أونلغي إسلامنا و اندماجنا و إن شئت "فما هو أكيد هو أننا يمكننا أن نتكلم عن أسلافنا البربر"[3].

[1]Faidherbe et Topinard, instruction sur l'anthropologie d'Alger, Paris 1969, p.8-9.

[2]جون فافري ، مرجع سابق ، ص107 .

[3] محفوظ قداش ، الجزائر في العصور القديمة ، ترجمة صالح عباد ، م.و.ك الجزائر ،1993 ، ص17 .

ثالثا: التمثل الإثنوثقافي وانبثاق الثقافة الحضرية: نحاول في هذا العنصر تتبع السمات الثقافية الأكثر دقة، والتي تعبر عن الإمتزاج والتاقف الحضاري بين الثقافات الجزائرية، للوصول إلى النمط المتولد عن ذلك في مجتمع المدينة، باعتبار الأخيرة قد شكلت نموذجا كاملا لهذه العملية .

1-سيكولوجية العادات العامة:

أ/ الأكـــل : كـــانت السفرة عبارة عن زربية و مائدة دائرية يتحلق حولها أفراد العائلة على حسب الجـــنس، وبـــنفس العـــادات و على اختلاف طبقاهم يستعملون الأيدي وقليل منهم من يستعمل الملاعق. أما يوميات الإنسان الجزائري فقد كانت بين الفجر صباحا والتاسعة ليلا.[1]

يكـــثر الجزائري من استعمال الخبز الأبيض والعجائن، مع ذلك كانت السفرة تزينها أطباق الكســـكس والشـــربة والشـــطاطح والأرز والمرق بأنواعه و الكباب و البيلاف الأناضولي والدولمة والكفـــتة، وأطـــباق الدجاج والسمك، إل جانب المشروبات و الفاكهة المتنوعة حسب الفصول والمستوى الإجتماعي للعائلة [2].

كما أبدعت المرأة الحضرية حلويات مشرقية ومغربية كالبسيسة والمرمز و البغرير و الطمينة والـــزلابية و الهريسة والمقروط والبقلاوة والتشاراك و النوقة، و كلها كانت تزين موائد الأعراس إلى جانب القهوة والشاي[3] .

لقد كان المطبخ الجزائري غني بمختلف الوجبات اللذيذة والحلويات المتنوعة، والتي امتزجت فيـــه التقاليد الأندلسية بالأذواق العربية والتركية والأوروبية، حيث لازالت تزين المطبخ الجزائري إلى يومنا هذا .

ب/ اللـــباس: تنوع اللباس الجزائري بتنوع العناصر والمراتب الإجتماعية، فالموجه منه لرجال الدولة الـــرسميين يتكوّن من صدرية وقميص محزم فوقه الغليلة وتحتها السروال العريض، ثم يضاف اليطغان والقفطـــان و الشاشـــية الحمراء المرصعة بالتشليق، والموجه للعسكر كان عبارة عن قميص وسروال وقبعة صغيرة وبرنوس، ويضيف الحرس الخاص سراويل وسترات مطرزة وبرانس حمراء[4].

---

[1] Shaw , opcit, p. 124.
[2] Ibid , p.122.
[3] De Paradis ,opcit, p.130
[4] Federman (H) et Aucapittaine (B) , Opcit, in RA N11,A1867,pp.290-295.et De Paradis, Opcit, p201.
والغليلة جبة من الساتان،و اليطغان سيف من سيوف التشريفات،والقفطان لباس بلدي ستاني أو حريري محروج للتحسين،والتشليق قطعة من الماس أو ريشة توضع في مقدمة العمامة.

أمـــا العامة فترتدي القمصان المطرزة بأكمام عريضة، و السراويل الفضفاضة إلى الركبة ثم القــندورة أو الغليـــلة شـــتاءا، ويحـــزم الكل و يضاف البرنوس المقلمن، والعراقية أو البنيقة بالقفلة والشـــمبير، أو الشاشية الساتانية أو الدمشقية المذهبة للأغنياء، ويتعمّم العلماء بالعمامة الحاملة للرتب الإداريـــة، في حـــين يضـــيف الكراغلة القصب وحواشي الذهب و الفضة[1]. أما النعال فتنوعت من البرودكات الملونة، والبليغة و الشبشب التركيتين، والريحية الجلدية.

تميـــزت المرأة الحضرية بالرقة و الذوق الجميل، حيث كان لباسها يتكون من قميص طويل أبيـــض بدون ياقة ولا أكمام، وفوقه القندورة أو القميص الحريري المفتوح من الأمام والحزم والمطرز بالدنتيل، فالقفطان الستاني أو الحريري، في حين تضيف الأندلسيات و التركيات الفريملات المفتوحة مع معطف بأكمام قصيرة يحزم بشاش مزركش. وفي الأفراح تستعمل المرأة القفاطن المطرزة، والصرمة الذهبية أو الفضية، و عند هاخروجها تضع السروال و المحرمة وحايك المرمة و سترة الوجه[2] .

أمـــا البنات فيلبسن السراويل المتعددة الألوان و القلانس العارية على الرأس، و يكثرن من الشـــالات و المـــنادل الحريـــرية، و ينتعلن الأحذية المطرز، أو الصنادل الجلدية أوحذاء الشبرلي عند الخـــروج، في حـــين يـــتكوّن لباس الأطفـــال عـــادة من الأقمصة والسراويل العريضة والجاليكات المطرزة، مضاف إليها البرنوس أو القندورة[3].

يشـــهد الـــرحالة الأوربيون على نظافة المرأة الحضرية و اهتمامها بفن التجميل،فإضافة إلى تصـــفيف الشـــعر واســـتعمال مستحضرات التجميل كالحنة والكحل ومعجون الجوز وأحمر الشفاه وعطـــور الورد، إستعملت المجوهرات كالمسايس و المقايس و الخواتم و المناقش و الشنتوف السلطاني والخلاخل الذهبية و الفضية[4].

مـــع ذلك يبقى من الصعب رصد كل السمات التي تخصّ ظاهرة اللباس كسلوك إجتماعي بسبب اختلافها داخل الفئة أو الطبقة، واتخاذها وسيلة لإبراز المكانة الإجتماعية.

---

[1] Renodot (M) , tableaux d'Alger en 1830, Paris, librerie universalle, 1830, p. 46.

والبنيقة عراقية من القطن الملون، أما الشمبير فهو القطعة الحريرية التي تربط مع القفلة وتتدلى حتى الحزام.

[2] شريفة طيان ،" الملابس النسوية الخاصة بالرأس بمدينة الجزائر في العهد العثماني" ، مجلة الدراسات الأثرية، جامعة الجزائر، ع3، سنة1995، ص77.

[3] De paradis , opcit, p. 140 - 141 .

[4] فريدة وانيش ، المجوهرات و الحلي في الجزائر، وزارة الإعلام و الثقافة ، الجزائر 1976، ص11.

ج/المسكن: كانت معظم البيوت في المدن الجزائرية تتكون من طابق واحد، حيث يصادفك الباب المزدان بالرخام، ومظلة القرميد، فالسقيفة المزينة بالبلاط الشبيه بالقشاني، وعلى جوانبها المقاعد الرخامية أو الخشبية، و في نهايتها الباب الذي ينفتح على وسط الدار (الحوش)، الذي تتوسطه النافورة المغطاة بالرخام و المحاطة بالأقواس والأعمدة، فالغرف والسلالم المؤدية إلى السطوح والمقصورة. أما الواجهة الخارجية فتكون عادة مغطاة بالرخام والزليج أو الآجر عادة[1].

لاحظ الرحالة أن البيت الجزائري قليل الأثاث، مع ذلك فإن البيوت لم تكن على مستوى واحد، حيث تطورت وفق التأثيث المشرقي التركي، فإلىجانب موائد الأكل والأطباق، نجد الصينيات النحاسية المزركشة بالرسوم، و الأباريق و طواقم الشرب، ومناديل اليد و الوجه، والمطارح المحشوة بالصوف، والأسرة المرفوعة بالستائر، والزرابي الجزائرية، و الأغطية السورية، والملاحف الأوروبية والحنابل التركية الجميلة،[2] وصولا إلى وسائد الحرير و ستائر الطافطة الملونة وصناديق الملابس المطعمة بالبرسولان و القطيفة، إضافة إلى الساعات و المرايا التي تزيّن الجدران.[3]

على العموم فإن المترل الجزائري لم يكن له طابع خاص، بقدر ما كان يجمع الطرز المتوسطية فإلى جانب العمارة الإسلامية المتأثرة بالطراز الروماني اليوناني، نجد الفن العثماني و النقوش الأندلسية.

---

[1] Paradis , opcit, p110.

[2] حمدان خوجة ، المرجع السابق، ص297.

[3] Haedo, opcit , p 207-208.

2- الإحتفالات: تعتبر الحفلات أحد أهم المظاهر الإجتماعية والثقافية التي تترجم مدى التثاقف والإنصهار الإجتماعي، باعتبارها نمطا ثقافيا يطبع كافة الأفراد. وهي إما عامة أو خاصة.

أ/ الإحتفالات العامة:

كانت **حفلة تسليم الدنوش** مهرجانا شعبيا تستقبل فيه محلات البايات على وقع البارود والطبول و الأعلام و ألعاب السلاح، وما يتبعها من حفلات تنشطها الفرق العسكرية، والمسامعيات و فرق الغناء الشعبي الأندلسي.[1]

وشبيهة بها **الحفلات الحربية** والتي كانت الحملة فيها تنطلق على وقع الموسيقى العسكرية، وأدعية وصلوات المؤمنين، فإذا كان النصر تدخل الحملة تحت أصوات البارود لتقديم التحية للباشا، ثم تقام الإحتفالات والفانطازيا في كامل الأيالة إبتهاجا بالنصر.[2]

أما الأعياد الدينية فقد اصطبغت بنكهة خاصة، **فرمضان** مثلا تجتمع فيه العادة بالعبادة، حيث تنظّف البيوت و تحضّر المأكولات و الحلويات. فإذا كان اليوم الأول تضاء الشوارع، ويجوب المسحراتي الأحياء معلنا السحور، و أحيانا يعوض بطلقات المدافع،[3] كما كان رمضان للعبادة كذلك، حيث يختم البخاري ويصلى على النبي صلعم و يرش ماء الورد، ثم تحي ليلة السابع والعشرين في كل المساجد بانطلاق جموع المصلين في الشوارع نهارا على أنغام الأناشيد حاملين القناديل، لتحيا الليلة إلى الفجر، ثم يتوجه الجمع إلى ضريح الثعالبي لحضور ختمة البخاري،[4] ثم يتهيأون **للعيد** الذي يعلن عنه المفتي العام بطلق المدافع، حيث يلبس الجديد، وتقام الصلاة بحضور الحكام والقضاة والمفتون، وبعد تبادل التهاني و القبلات على الرأس و الكتف، تفتح قصور الإمارة للعامة لتقديم التهاني بحضور السلك الديبلوماسي، فإذا كان **العيد الكبير** يقود الباشا الوجهاء إلى جامع الحواتين على أنغام الموسيقى لذبح الأضحيات بعد رشها بالعطور،[5] وبعدها تقام الألعاب للأطفال لمدة أيام.[6]

---

[1] أحمد الزهار ، المرجع السابق، ص38 .

[2] حول الإحتفالات التي صاحبت فتح وهران أنظر:الجامعي (عبد الرحمن) ، فتح وهران، مخ . م. و. ج. رقم 2521، ورقة 46. وابن ميمون ، المرجع السابق ،233 .

[3] فندلين شلوصر ، المرجع السابق، ص85.

[4] إبن حمادوش، المرجع السابق ، ص126. و الزهار ، المرجع السابق ص182 .

[5] Chaestelet des Boys , Opcit , p.197.

[6] شلوصر ، المرجع السابق، ص86 . ويذهب بعض الرحالة الأوربيون إلى أن أبناء المسيحيين كانوا يشاركون نظرائهم المسلمين في الإحتفال بالأعياد الدينية وهنا غير مستبعد كما رأينا في إطار التثاقف الذي يطبع المجتمعات الإثنوثقافية أنظر: Haedo, Opcit , p.212-213.

في **المولـــد النبوي** تستمر الإحتفالات لمدة ثلاثة أيام، تتخللها أطباق الكسكسى التي توزع في الســـاحات و المســـاجد التي تقاد فيها الشموع وتزين ، وتعمّر بالحزابين و الموشحين. أما النساء فتـــتوجهن إلى أضرحة الأولياء، والمخطوبات منهن يتلقين من خطّابهن الهدايا. أما الأطفال فيتجمعون أمام أبواب المدارس المزينة بالأعلام و الأزهار للعب، و ترديد أغنية: أزداد النبي. [2]

أمـــا **الإحـــتفالات السلطانية** فقد اقتصرت على تولي السلطان العثماني لكرسي السلطنة، أوبمناســـبة إزديـــان فراشـــه بولي العهد، حيث تقام الإحتفالات بإطلاق المدافع والدعاء في الجوامع والمســـاجد و أداء مراسيم الطاعة، وإرسال البشائر إلى كامل الأيالة، حيث تزين الأسواق و يتنافس الناس في ضروب الأمتعة و صنوف الديباج، و تقام السهرات لمدة سبعة أيام بلياليها. [2]

كمـــا كـــان **الخروج للحج** فرصة لإظهار البهجة، فبعد إعلان البراح الذي يجوب القرى والمدن معلنا ميقاته، ومن سيكون في الركب من العلماء و الأمراء، يتجمع الناس للتوديع على أصوات الزغاريد وطلقات البارود، وعند العودة يتكرر المشهد، وتقام الإحتفالات العائلية. [3]

ب/الحفـــلات الخاصـــة: وقد ارتبطت عادة بالأفراح العائلية **كازدياد الأطفال**، يبدأ الإهتمام بالمرأة الحامل قبل الولادة حيث تكون محلّ عناية وزيارة أهلها، كما تتردد على المرابطين طلبا للعون.

و بعد الوضع يغسل المولود و ينظف بالزيت و السمن، وفي اليوم السابع تقام له الوليمة حيث يدعى لهـــا الأقارب، و يغسل الولد من جديد و يزين و يجمل بالعنبر و المرجان في العنق و خواتم الفضة، ثم يطاف به في موكب عائلي، على أنغام الصنجة و الطنبور والرقص. [4]

---

2 Dermeughem Emile "Le mouloud a alger et sidi Abderhmen" , in document Algerien A1950, p 176.

عن المدائح التي تقال بالمناسبة أنظر: ابن عمار(أحمد) ، نحلة اللبيب، ص١٥ وما يليها

2 حـــول طـــريقة الإحتفال أنظر :نص الرسالة رقم 13 ، الملف1 ، مخ م.و.ج3190 مجموع. التي بعثها السلطان مصطفى خان الثالث(١٧٥٧-١٧٧٣م) بمناسبة ازديان فراشه بالأميرمحمد. و الزهار ، المرجع السابق، ص15.

3 حفلت رحلة الورتلاني بأخبار ركب الحج منذ خروجه حتى عودته وما يصاحب ذلك من عادات أنظر :ص381و705.

4- Villot (E) ; mœurs, cotumes et intitution des indigenes de l'Algérie, Alger jordan,1898, P25.

تعتبرالإحتفالات الجنائزية جزءا من ثقافة المجتمع، ولقد كان لمجتمعنا طقوسه في تجهيز الجنائز، فبعد أن يغسل الميت توضع الجنازة وسط الغرفة ثم تغطى بقطعة حرير ملون، وبعد مراسيم البكاء والنواح، تنقل الجنازة على الأكتاف إلى المسجد ثم إلى المقبرة، وبعد الدفن يرصص القبر بالحجارة، وتقدم التعازي [1].

وفي اليوم الثاني يتوجه الرجال إلى المقبرة وبعد عودتهم يتوجه النساء اللواتي يترددنأسبوعيا مدة ثلاث أشهر للبكاء عليه[2].

تتبع أهل الميت عادات كلبس الأسود أو الأصفر، وتقديم الخبز والكرموس خلال فترة الوفاة، كما يتجنبون إقاد النار مدة ثلاثة أيام، حيث يتكفل الأقارب و الجيران بإطعام أهل الميت. أما الرجال فلا يحلقون شعورهم قبل مرور ثلاثة أيام، في حين تذهب المرأة الأرملة بعد إنقضاء عدتها إلى البحر حاملة قفة صغيرة من الأمشاط و البيض وتعطيه لأول من يمر بها، تحليلا من محنتها و تسهيلا لزواج جديد هكذا يفسر بناني الظاهرة.

1 كانت أشهر صيغة للتعزية أنذاك حسب ما لاحظ الرحالة الأروبيون "البركة في راسك" Shaw, Opcit , P.103.

2 حول الإحتفالات الجنائزية والعادات التي تصاحبها أنظر بتفصيل أكثر: Haedo, Opcit, P376et suit

3-الهوايات: في مجتمع تقليدي من الصعوبة إيجاد وسائل ترفيه متنوعة، لكن الإنسان الحضري يحاول التعامل مع ما هو موجود ترويحا عن النفس وتأكيدا للذات، وقد انقسمت الهوايات أنذاك على حسب الجنس:

أ/هوايات المرأة الحضرية: كانت اهتمامات المرأة الحضرية العادية تربية الأبناء و الطبخ و التنظيف، إضافة إلى هوايات كإصلاح ملابس الأهل أو غزل و نسج الزرابي، بل من التركيات و الموريسكيات من أتقن تزويق الحرير، حتى كان لبعضهن ورشات لتعليم الحرف [1].

زيارة القبور عادة نسوية متوارثة، حيث يزار ضريح سيدي بتقة يوم الخميس و سيدي الثعالبي يوم الجمعة،و بعد انتهاء الطقوس تتجمعن للحديث، و كثيرات من هن من كن يعتقدن في الطلبة والمشعوذين[2]

لقد كان التردد على الحمامات ظاهرة شائعة- خاصة مع قدوم الأندلسيات و التركيات- و ما يصحب ذلك من مظاهر الزينة و الغناء ،إضافة إلى التنقل بين بيوت الجيران وزيارة الأهل و الأقارب و المشاركة في مواسم جني المحاصيل، أو إعداد المأكولات التقليدية التي تتطلب تحضيرات سنوية. بالإضافة إلى عادات أخرى كحضور الحفلات و الأعراس، أو دعوة الأقران إلى صينية القهوة، و التجمع فوق السطوح التي يحتكرها في المساء للتمتع بجمال المدينة أو لتحضير البوقالة[3]

ب/ هوايات الرجل الحضري:كانت ظاهرة لعب الأوراق حد منتشرة بين الترك و الأعلاج، على خلاف الأهالي الذين يحبذون التنزه بقرب الأحواز التي اشتهر منها منتزه واد المراسل العائلي، في حين يفضل الشباب الجلوس بالقرب من أبواب المدينة لسماع أحاديث الأصدقاء. أما الأغنياء فكانوا يمتلكون بيوتا بالأرباض،حيث يتخذونها كمصايف لقضاء العطل،إضافة إلى ظاهرة الصيد البري و البحري و الإصطياف على الشواطئ القريبة[4].

كانت هواية البستنة قد عرفت تطورا مع وصول الأندلسيين فكان الجزائري يهتم بحديقته تنظيفا وتنظيما وتصفيفاحتى اشتهرت حدائق البليدة، وكان موسم جني المحاصل فرصة لخروج أهل المدن إلى الأحواز هروبا من ضجيج المدينة وصخب أسواقها وما يصاحب ذلك من فرحة ومتعة.

1- سبينسر(وليم) ، المرجع السابق ، ص 91 و شالر(وليام) ، المرجع السابق ص82.

2-Haedo, Opcit, P 205

3Berbrugger (A) ; Le fal, in RA N6, A 1862, P.300 et suit.

4 Shaw ; Opcit, p225. et Haedo, Opcit , P316 et 465.

4-الفلكلور: يعتبر جزءا من الثقافة الشعبية بما يشمله من معتقدات و آداب و أساطير و ألعاب و أغاني و أمثال فهو كما عرفه Poher "الحفريات التي ترفض أن تموت"[1]وهي:

أ/الأساطير: تحتل حيزا هاما في فكر الفترة المدروسة، لتتغير مع تغير ثقافة الأجيال اللاحقة إلى حكايات شعبية، ولكثرتها- بسبب غلبة حيز الخرافة في الفكر الجزائري العثماني- نأخذ عينات منها حيث المرابطين فيها مركز الميثولوجيا.

منهم سيدي بتقة و ولي دادة ففي حملة شارلكان وفي الوقت الذي احتفظ التاريخ بيوسف الأسود، إحتفظت الأسطورة بطلب العلماء و المرابطين من حسن آغا خلق ميثولجيا الإنتصار، فكان الأمر لسيدي بتقة الذي لم يتوقف عن الدعاء و الصلاة حتى قيضت له عصا موسى، إذن الذاكرة الشعبية – وليس التاريخ- تأبى إلا الإحتفاظ بسيدي بتقة و ولي دادة الذين يتمتعان إلى اليوم بالشرف، فهم وحدهم المعتبرون من طرف الأجيال بأنهم الأتقياء المنتصرين على الإسبان.[2]

الدين هو الآخر لم يخلو من المفهوم الأسطوري، فتحريم الخنزير ليس لذاته و إنما لكون أحد أطرافه نجست ثوب الرسول صلعم فأمر بتحريمه لأنه لم يتذكر أي الأطراف لمسته. كذلك في المولد يوضع الطعام في إحدى الغرف لأن الرسول صلعم سيزور و يأكل منه. بل أن الكثير من الشباب يترك ظفائر من الشعر إعتقادا أن الملائكة تحملهم منها الى السماء، وأن لباسهم الطويل علامة للمسيحيين المحرومون من الجنة ليتمسكوا به ويتمكنوا من الدخول إليها [3].

ب/الأغاني الشعبية: تعتبر الأغنية إلى جانب دورها الترفيهي مرآة عاكسة لأوضاع سياسية وثقافية واجتماعية تخلدها العامة بأسلوبها الخاص[4]، فمن أغاني الأطفال التي حظيت بانتشار واسع في إقليم الشرق:

بومبة يا بومبــة هديتـــلي داري * سنجاق فرانسيس معلق في الصاري*

يامولات الدار- أعطينا مسمار * يعطيك الجنة* و مزيود حنة * و أولادك طاحوفي الجنة

و حنا شـــهـــود * و اليـــــهود فـــي السفـــــود * و النصـــــارى في الصنــــــارة.[5]

1- محمد إسماعيل (زكي) ، الأنثروبولوجيا و الفكر الإسلامي ، عكاظ للنشر و التوزيع ، السعودية ط1 1982 ، ص 198.

2 Devoux (Albert);Les edifices religieuse de l'ancien d'Alger , in RA n13 , A1869 p.205.

و ولي دادة أصله من أزمير قدم الجزائر مع الدفعات الأولى ت961ه/1554م ودفن بقرب ضريح الثعالبي وهو يزار إلى اليوم. أما سيدي بتقة فلم نعثر له على ترجمة .

3 Haedo, OPCIT , p 220-221.

4 جمال الدين ميلاري، "الشعر الشعبي في الجزائر وعلاقته بالموشحات"، مجلة الثقافة ع / ص ٦٨.

5 Feraud (Charles) discription des établissement,opcit , in RA n 17, A1873, p435.

* في ذلك إشارة للوجود الفرنسي في القالة، بالإضافة إلى الحملات الفرنسية التي تركت في الذاكرة الشعبية أثرها وكانت نهايتها قيام الداي حسين بتحطيم حصن القالة

لقد نالت أغاني الأفراح انتشارا واسعا وتنوعت بتنوع الحفلات، فمن أغاني الأعراس بجيحل بعد إحضار العروس إلى بيتها كما سجلها فيرو: يا لالا العروسة يا حنيشة الطريق * أم العيون الكحل و الحواجب الرقيق

قل لأم العروسة تجبد ما خبات * تجبد الخلاخل لعروسة الي جات.

لم تنل مرثية حيزا في الذاكرة الشعبية كالذي إحتلته مرثية صالح باي الذي قتل ١٧٩٢م، ورغم أنها لمجهول فإنها أصبحت إرثا مشتركا في للمخيال الجماعي، بل لازال المالوف إلى اليوم يتغنى بها، فقد جمعت بين واقع التاريخ و خيال الأديب و تراجيديا الوفاة، ومن مشاهد التقيد إلى حبل المشنقة وبلهجة بدوية دارجة مطلعها:

قالوا العرب قالوا * لا تعطيو صالح و لامالو

قالوا العرب هيهات * سيدي صالح باي البايات

ولو نقتلوا آه * و يطيح الركاب على الركاب

هذي من الله جات * ما يرحم من كان حذاروا

روحو لداره آه يا سيارة[1]

ح-الألعاب: على قلة ما ورد إلينا من ألعاب كوسيلة ترفيهية و كثقافة، فإن الأكيد عدم خلو المجتمع منها، و إنما نحن شعب لانكتب ثقافتنا العلمية فما بالك بالشعبية، لذلك نقدم نماذج أكثر منها عملية حصر.

كانت لعبة المصارعة تتم بشكل خاص بين الجنود بإعتبارها رياضة قتالية، حيث يتجمع المصارعون يوم الجمعة بالملعب الذي عادة ما يكون خارج أسوار المدينة، إلا أن اللعبة لم تكن تخضع فنيا- كما قال بعض الرحالة-لقواعد الرياضة المعمول بها في العالم ، بقدر ماكان هدفها الترفيه و إبراز القوة لاأكثر.[2]

كانت سباقات الخيول خلال المهرجانات تجرى جماعيا أو ثنائيا، ففي العاصمة مثلا خصص ملعبين أحدهما خارج باب عزون و الآخر خارج باب الواد، وقد كان يصاحب السباق طلقات البارود و الأسبق و الأقدر على مد طلقاته إلى أبعد حد يتوج بالفوز.[3]

1 آخر لحن لهذه القصيدة بصوت مطرب المالوف القسنطيني محمد الطاهر الفرقاني، وحول القصيدة ودلالتها التاريخية أنظر رسالة دكتوراه قشي (فاطمة) ،" قسنطينة المدينة والمجتمع "، جامعة تونس الأولى ١٩٩٨ ص 563ج 2 .

2 Haedo, Opcit ,in RA, N14, A 1870, P.515.
3 Ibid; p.515.

أطفال المسيحيين و الأعلاج تنتشر بينهم لعبة الأقنعة التي تمثل فيها شخصيات متعددة، فيرقصون و يغنون على خط واحد و بيدهم أسهم يصوبونها بإتجاه حبة تفاح أو برتقالة توضع في الجهة المقابلة[1].

د/الأمثال الشعبية: على الرغم من أنها تخرج من أفواه العامة إلا أنها تسمو عن المألوف، و بحكم الطابع القيمي والأدبي فإنها تعيش في المجتمع و تشكل جزءا من ثقافة المجتمع .

حصدت الأوضاع السياسية حيزا مهما في الثقافة الشعبية ، فالترك عرفوا قيمة النظام القبلي و دور الشيخ فيه فكانوا يرددون: "العرب صندوق و القايد مفتاحو". [2]

إستياء فرقة الزواوة من وضعها و عدم حصولها على حقوقها مقابل ما تؤديه من أعمال ترجم إلى قولهم:

"الزواوة مقدمين في البلا و موخرين في الراتب".[3]

أما العامة فقد وجدوا في الأمثال فرصة للتعبير السياسي عن سخطهم من الأوضاع التي رافقت الوجود العثماني، فشاع على لسانهم المثل الذي يقال أنه من وضع سيدي لخضر بن مخلوف في مستغانم:

"الترك و النصارى الكل في زمرة نقطعهم في مرة".[4]

قلة الوظائف و ما يصاحب طلبها من التملق و التزلف، وجدت في المثل الشائع غمزا ولمزا بممارسها:

"يتقرب بالقوادة و الطحين حتى ينال الوظيف". [5]

القيمة الإجتماعية والتأديبية لم تخل منها أمثالنا كقولهم لمن لم يجرب: "حليب أمه مازال في سنانه".

المرأة كذلك معنية في مجتمع يقدسها ولا يحب أن يراها سوى ملاكا :"المرأة قبيحة تطير الجنون من السما".

أما الأوضاع الإقتصادية وضيق الحال جمعت في قالب: "الحال حال الله نبيعو على باب الله".

نوع العلاقات الإجتماعية نلمسها في مثل موريسكي و ما لقته هذه الجالية مع سكان شرشال: "شرشال شرشالة البخل و الرذالة كبير الزناقي وولسمه السواقي بحري ولا حداد و لا خرج من هذا البلاد".[6]

1 Haedo; in RA, N 15 , A 1871, p.213.
2 Federman et Aucapittainne ; Opcit, P.366.
3 Ibid ; P.300.
4 Feraud (charle) ;"les beni djelLeb sultan des tougourt," in RA N25, A 1881, P.124.
5 Feraud (charle);"les harar seigneur de hanancha," in RA N18, A 1874, P.19.
6 Guin (L) ;"notice sur la famille Robrini de cherchel,"in RA N 17 , A 1873, P.455.

ملخص الفصل الثاني :

إن الإحتكاك الجدلي بين الشرق و الغرب جعل المغرب الإسلامي في العصر الحديث مسرحا لعملية انتشار ثقافي كان لها دورا في التعدد السوسيوثقافي، إبتداءا بطرد الجاليتين -ثقافيتين- المورسيكية و اليهودية، وصولا إلى قدوم الأتراك-ثقافة- لاحقا.

إضافة لعوامل الجغرافيا التي وضعت الجزائر محل احتكاك، بإمكاننا أن نتحدث عن عملية انتشار ثقافي و لو في صورة أولية من الشمال إلى الجنوب، و لو تأخر الطرد الإسباني سنوات أخرى لوجدنا مساحات فكرية لعصر النهضة الأوربية.

لقد كان التأثير متبادلا بين مختلف الفئات و على جميع المستويات الاجتماعية: عادات وتقاليد وأعراف- وأذواق من مختلف الأنماط. حدة الإمتزاج كانت متوقفة على درجة الإختلاط، فعادة ما تكون العائلات التركية الأرستقراطية متفتحة على مثيلاتها، وانعزالها كان سياسيا لا اجتماعيا.

المؤثرات الدينية الإسلامية كعامل تجميع للثقافات و الشعوب- حتى لدى الأكثر تضادا- نلمسها في انصهار العرب و البربر ثم احتواء الأندلسيين و الأتراك(كثقافات)، والمحافظة على علاقة هامشية باليهودية و المسيحية، كل ذلك في إطار بوتقة أعطت الجزائر طابعا إثنوثقافيا كان رصيدا لتحذير قيم حضارية و ثقافية.

لم يجد هذا الثراء حكومة داعمة ساهرة على توجيهه و قولبته باتجاه حضارة تجميعية، لأن السلطة لم تكن تحسن سوى إدارة الصراع و كيفية توليد ميكانيزماته، و من ثم ظل التنوع حبيس الحواضر لم تستفد منه أريافنا، بل والمدن الكبرى دون الصغرى، و حتى المدينة ظلت حبيسة الإطار الإجتماعي.

المبحث الأول: المؤسسات العلمية هياكل بلا روح.

تنوعت أماكن العلم بين مساجد وزوايا وكتاتيب ومدارس عليا، وبين هذا وذاك كانت مؤسسة الوقف كرافد مالي تمون التعليم،[1] ولذلك سنتناوله كمظهر سوسيو تربوي.

أولا: مؤسسة الأوقاف: شهدت عملية الوقف -كمظهر لأعمال البر والتضامن- تزايدا مع دخول العثمانيين، بسبب تساهل مذهب الأحناف -على خلاف مذهب مالك- الذي يبيح انتفاع الواقفين وذويهم من وقفهم إلى غاية انقراض ذريتهم،[2] وهذا ما يفسر حركية الظاهرة في العهد العثماني. أما ما قيل عن اللجوء إلى الوقف هربا من المصادرات والضرائب فإنه محدود.

1-أنواع الوقف: ينقسم الوقف من حيث هدفه إلى خيري يوجه إلى المؤسسات الدينية والعلمية، أو أهلي لضمان الإنتفاع في العقب، مع احتمال تحول الثاني إلى النوع الأول إذا نص على ذلك الواقف.[3]

أما من حيث الشكل فنجده إما عقارا، وكان أكثرها انتشارا لسهولة الإنتفاع به بما يضمن مداخل دائمة على المحبس عليه، حيث أخذت المؤسسات حصة الأسد بنسبة تجاوزت 66% من مجموع الأملاك العقارية والزراعية، أو منقولا ويشمل الوسائل والأدوات والأثاث.[4]

تختلف العقارات الموقوفة في حجمها بحسب المكانة الإجتماعية للواقفين، إلى أن الطبقة الوسطى والعليا هما المعنيتان أكثر، وإن لم تعدم أحباس لأفراد من طبقات أدنى، بل أن المرأة أنذاك كان لها كامل الحرية في التصرف في ممتلكاتها.[5]

---

[1] حول الوقف كمؤسسة أنظر دراسة أحمد قاسم، الوقف في تونس في القرنين 18و19م، أشغال الوقف في العالم الإسلامي: أداة سلطة اجتماعية وسياسية، تقديم راندي ديغليم، نشر المعهد الفرنسي للدراسات العربية IFEA ، دمشق 1995.

[2] ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر العهد العثماني: الوقف ومكانته في الحياة الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، ش.و.ن.ت ، الجزائر 1984، ص.149- 150.

[3] حول هذا النوع من الوقف أنظر:, Rudolf versely , proces de la production et role duwqauf dqns Léspqce islqmique , I.F.E.A damas , 1995 , p.233 et suit.

[4] منها حبس المجاجي لكتب نسخها بخطه أنظر : الرحلة ، مخ.م.و.ج رقم 1564، الورقة 2وجه.

[5] تلقى الجامع الأعظم أوقافا من 122 إمرأة Boyer pierre ,la vie quotidienne d'alger à la veille de l'intervention francaise , paris 1963 , p.73.

الفصـــل الثـــالث : الثـــقافة العلمـــية: مؤســـسات ومنـــاهـــج ورافد

تستند العملية التربوية والتعليمية على نظام يرتب الصلة بين المعلمين والتلاميذ، ويفصـــل المناهج وطرق التدريس، وسائر ما يتصل بالتعليم من أدوات تكفل الأداء الجيد للعملية، وتسهل تحقيق الأهداف المسطرة والمرجوة.

فالتعليم كاستراتيجية من مهام الدولة، لأنه يسهل تطورها الإجتمـــاعي والإقتصـــادي، ويلعب دورا في الحياة ماضيها وحاضرها، بل هو أداة لتفعيل التحول الإجتمـــاعي باتجـــاه تحســـين المستوى .

فهل كان لوجاق السلطة سياسة ثقافية وتطبيقاتها وفقا لفهم الدولـــة للثقافـــة ولنظامـــها ولأيديولوجياتها ؟. وإن وجدت فما هي أساليب السياسة الثقافية ذات الطابع المؤسســـي والإداري والمالي؟.

إن مكانة الثقافة العلمية وسياسة الدولة ونظرتها للتعليم، كفيلة بإعطاء صورة واضحة عـــن موقع الثقافة، وذلك من خلال الوقوف على حجم مؤسساتها ومنشآتها العلمية، ومـــن ثم مســـتواها وطرق التدريس ومناهج وأساليب التربية والتكوين فيها، وروافد استمدادها الـــتي تمدهـــا بالحيـــاة، وتسهل إندماجها في الوسط الإجتماعي، وتساعدها على تحويل الآليات الفكرية إلى إنتـــاج علمـــي وأدبي ملموس.

2-أوجـــــه الـــوقـــــف : تعددت الجهات المستفيدة من الوقف بتعــــدد مجـــــــالات الحياة، فالوقف أنذاك أصبح أداة لتنظيم الرعاية الإجتماعية وتنمية الإنتاج وتطويـــــر قطــــــــاع الثقافة، باختصار أصبح وسيلة تموين الهياكل الإجتماعية والسياسية والثقافية والدينية.

أ/الشــؤون الإجــتــمـــاعـــيــة: تأتي أوجه البر المتعددة على رأس المجالات التي يوجه إليها ريــع الأوقات، مما يظهر حجم التكافل الذي مس مختلف شرائح المجتمع كـــالفقراء والمســـاكين والأيتـــام والأطفال، حيث تعددت أوجه البر بتعدد مجالاته كحفر الآبار والسبالات وإقامة المستشفيات.[1]

ب/ الشـــؤون الثقـــافيـــة والدينية: لما كانت مؤسسة الوقف كتنظيم معقد متداخــل في مجـــالات الحياة المختلفة، فإننا سنتناول ارتباطاتها بالمؤسسات الدينية والثقافية بتفصيل فذلك ألصق بموضوعنا.

فالتعليم كان يتغذى من الأوقاف ابتداء من الكتاتيب وصولا إلى المعلم والمتعلم، حيـــث استفاد العلماء و الطلبة من التكفل التام إقامة وإطعاما ومنحة، والذي وفرته الزوايـــا، كمـــا نـــالت الكتاتيب حظا وافرا، إضافة إلى المدارس التي استمرت بفضل الأحباس التي ألحقت بها.[2]

كما عرف **القضـــــــاء** استقلالية تامة باستقلال موارده التي كـــــان يتلقـــها مــــن الأوقاف، في حين عرفت **المســـــاجد** حركية تحبيس واسعة موجهة لإصلاحها وفرشـــها وإنارتهـــا ودفع أجرة القائمين عليها، فقد كانت لمسجد الباشا حسين ميزمورطو دكاكين وأراضـــي وجـــهت مداخلها للتنظيف والصيانة، وكذلك أوقف محمد الكبير باي وهران على مســـجده و مدرســـته في معسكر حماما و دارا و حدائق و حوانيت تكفي غلاتها جميع وظائفها.[3]

أما الـــزوايا فعلى كثرة أحباسها فإنه لا يوجد بحوزتنا إحصاء حول عدد أوقافها، ولكن يكفي أن نعرف أن بعضها كان يتكفل بآلاف الفقراء والطلبة، لنعرف مدى الإستقطاب الذي عرفته الزوايا[4] في مجتمع إنحصر مفهومه للثقافة في العلوم الدينية .

---

[1] أنظر وثيقة تحبيس رمضان باشا لأرض على عامة المسلمين في الرسالة رقم 42، الملف2، مخ.م.و.ج رقم3205مجموع.ودفتر أوقاف صالح باي ص ص33-38، مركز أرشيف ولاية قسنطينة. وفيه عقد تحبيس على دار المرضى التي أسسها صالح باي 1194ه/1780م.

[2] دفتر صالح باي، ص 01 . و سجلات البايليك علبة 80-85 السجل رقم 167.

[3] سجلات البايلك العلبة 80-85 السجل 167.

[4] كانت زوايا الأولياء كزاوية الثعالبي وولي دادة أكثر أوقافا من زوايا الأعيان كزاوية رضوان خوجه ومصطفى خوجه التي اقتصر التحبيس بها على منشئيها
Devoulx Albert, les edifices religieux de lqncien Alger, in RA N12, A1868,p.286et suit.

3- التنظيم المؤسساتي للأوقاف : كان المجلس العلمي الهيئة التشريعية العليا المخولة بالإشراف على الأوقاف وتسيير شؤونها[1]. أما الوقف ذاته فقد كان يشرف عليه من يعينه الواقف نفسه، حتى إذا أساء هؤلاء أصبح تعينهم يتم من قبل البايات في شكل مجلس خاص يترأسه ناظر الوقف. ورغم اللجنة التي كونها صالح باي من القضاة والمفتين لتسجيل أوقاف مدينة قسنطينة، [2] و تتبع محمد الكبير لأوقاف مدرسة تلمسان، فإن القطاع بقي يعاني الإستغلال والإهمال بحكم أن هذا التنظيم -في رأينا- لم يطل سوى المدن الكبرى، و حتى في المدن لم يتعد بعض المؤسسات الحكومية أو شبه الحكومية على خلاف ما شهدته مثيلتها في المشرق من تنظيم واتساع[3].

مع ذلك ظهرت مؤسسات وقفية رسمية تكفلت بتسير أوقاف كبرى المؤسسات الدينية وأهمها :

مؤسسة سبل الخيرات التي أسسها شعبان باشا سنة 999ه/1584م للقيام بأوقاف المذهب الحنفي، التي بلغت ثمانية مساجد يتقاضى منها 88طالبا أجرته[4]، مما جعلها مؤسسة رسمية ذات نفوذ .

كما اشتهرت **مؤسسة مكة المدينة** التي قدر ديفوكس مداخلها ب 1357 وقف بعائد يتجاوز 7 ملايين ف.ف.قديم، وكان فائضها يؤول إلى فقراء الحرمين[5]، مع أننا لا نستبعد استفادة المغاربة منها في الخارج، وعلى ضوء ذلك ندرك معنى وجود مدرسة مالكية للمغاربة بالقدس ورواق آخر بالأزهر، بل أن بعضهم لا يستبعد الدلالات السياسية لأوقاف هذه المؤسسة.[6]

أما **مؤسسة أوقاف الأشراف** فقد تأخر ظهورها إلى أوائل القرن 17م، ورغم قلة مداخلها فإنها شكلت قوة سياسية داخل أجهزة السلطة.

---

[1] ناصر الدين سعيدوني : موظفوا مؤسسة الأوقاف بالجزائر في أواخر العهد العثماني من خلال وثائق الأرشيف الجزائري ، م.ت.م، ع 57-58، جويلية 1990 ،ص 178.

[2] أنظر نص الوثيقة التي افتتحت بها السجلات في charles feraud ; les anciens établissement religieux musulmans de constantine, N 12, A1868 p.121.

[3] Roymond A, les grands waqfs et lorganisation de lespace urbaine aAlqwet en caire a lépoque ottoman 14-17si, in B.E.O, T31, A1979, pp.114-128.

[4] george yvir , memoire de bouderbah , in RA , N 57 , A1913 , p.240 .

[5] إمتدت أملاك هذه المؤسسة إلى الأحواز: أنظر سجلات البايلك 74و104، العلبة16، لسنوات 1009-1175هـ. ويذهب المؤرخون إلى أن حامل نقوذ هذه المؤسسة إلى الحجاز هو أمين الصرة، وحسب رسالة عثرنا عليها محفوظة بال م.و.ج تحت رقم 256 ضمن مجموع رقمه 3190 فإن حاملها هو قائد ركب الحج نفسه .

[6] عبد الهادي التازي، توظيف الوقف لخدمة السياسة الخارجية في المغرب ، الوقف في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص.69و ما يليها.

في حين كانت وضعية الأندلسيين كلاجئين سببا في نشأة **الجمعية الأندلسية** سنة 1033ه/1623م، حيث غطت إحساسهم إلى التضامن، وحافظت على وجودهم كفئة خاصة لها امتيازاتها، وقد تجاوزت أو قافها المئة حبس بمردود إجمالي قدره 5آلاف ف.ف قديم [1].

أما **مؤسسة بيت المال** فالمؤسسة الحكومية الأكثر رسمية، إذ يشرف عليها بيت المالجي، وحيث كانت خدماتها موجهة أكثر لفئة المحرومين و الفقراء.

هذا و قد وجدت مؤسسات وقفية تابعة للزوايا والأضرحة و الجوامع، إضافة إلى أوقاف الأسرى و الفقراء و الطلبة والإنكشارية في كامل الأيالة.[2] أما الجاليات الأخرى فلم تكن لها أوقافها، وإن لم يستبعد البعض استفادتها من الأوقاف الإسلامية.

لقد تداخلت مهمة الوقف سياسيا واجتماعيا و ثقافيا، مع ذلك كان هدفه بناء الدولة، وتمتين روابط الإنسجام الإجتماعي و الثقافي، بل أن ما شهدته الميادين الأخرى مدانة لمؤسسة الوقف التي كانت وزارة للثقافية والشؤون الإجتماعية و المنشآت والمراكز الدينية.

ثانيا: **المساجد** : إن تداخل اسمي الجامع والمسجد دلاليا ووظيفيا،[3] يحتم علينا تناولهما بمعناهما العام كمكان للعلم والعبادة، حيث تأخذ المساجد أسمائها من أسماء بانيها كجامع محمد الكبير، أو من صفات [illegible] الجديد او من أسماء جغرافية وحرفية ، كجامع باب الجزيرة وجامع الخياطين.

عددها: من الصعوبة حصر عددها، فبعضها يعود إلى العهد العثماني وبعضها أقيم قبل ذلك، فمدينة الجزائر مثلا في القرن 16م كان بها ثلاث جوامع كبرى، وعدها هايدو فوجدها 7 جوامع من جملة المئة مسجد، أما دي بارادي فأحصى 12جامعا، ووصلت حسب بنانتي في القرن17م إلى 9جوامع من 60 مسجدا، أما ديفوكس فقد أحصى عشية الإحتلال 13 جامع خطبة و109 مسجدا و32 ضريحا و12 زاوية، أهمها الجامع الأعظم. جامع كتشاوة وجامع السيدة.[4]

---

[1] سعيدوني، المرجع السابق، ص. 177.

[2] وقد بلغت مؤسسات الوقف إجمالا بالعاصمة 2600وقف حسب تقرير اللجنة الإفريقية سنة1834؛ أنظر: خديجة بقطاش، أوقاف مدينة الجزائر بعد الإحتلال الفرنسي، مجلة الثقافة، ع62، 1981،ص.77.

[3] والمسجد مشتق من السجود ويعني مصلى الجماعة، والجامع مكان إقامة الجمعة والأصح أن يقال المسجد الجامع دائرة المعارف الإسلامية، م6،ص.244.

[4] Albert devaulx , les edifices , op.cit , in RA , A1862 , P.372. والجامع الأعظم بناه المرابطون في القرن 14م، أما جامع السيدة فقد شيد على نفقة الأميرة بنت مولاي الناصر أميرةبجاية ثم جدده محمد باشا، في حين جامع كتشاوة يعود إلى عهد الأتراك.

و في قسنطينة أحصت لجنة صالح باي 75جامعا ومسجدا، و7 أخرى خارج الأسوار منـــها 5 جوامع حسب الورتلاني، أما الإحصاءات المتأخرة فقد اختلفت فيما بينها بـــين 35 و 100 مســـجد،[1] أهمها جامع سوق الغزل والجامع الكبير والجامع الأخضر وجامع سيدي الكتاني .

وفي تلمسان وعشية الإحتلال كان بها حوالي 50 مسجدا، و في ندرومة 12 مسجدا، أما في معسكر فقد اشتهر مسجد الباي محمد الكبير إلى جانب المسجد العتيق،[2] وبوهران المسجد الأعظـــم ومسجد سيدي الهواري، وبعنابة جامع سيدي مروان والجامع الأعظم، إضافة إلى 36 مسجدا آخر.[3]

2–وضعيتـــــهـــــا : نعى بعض علماء الجزائر عدم الإهتمام بالمساجد، فعلى الرغم مـــن حركـــة التشييد الواسعة، والتي ساهم فيها الشيوخ والأسر العلمية ورجال السياسة والأعيان، فـــإن مســـاجد الحواضر هي وحدها التي بهرت عيون الرحالة لجمالها، بينما حق على بقية المساجد قول أحمد البوني:

خرّبت المســـاجد و قـــلّ فيها الساجد

حبسها قد أسرفـــا نـــاظره فأشرفـــا[4]

والذي أكده الورتلاني الذي حمل الأتراك مسؤولية ما وصلت إليه المساجد من خلال صرف أمـــوال الدولة و مداخل القرصنة على ما لا يفيد و إهمال قطاعات مهمة، ولو تجاوزنا أعمال صـــالح بـــاي ومحمد الكبير الإصلاحية فإننا نسجل غياب الإهتمام الحكومي بهذا القطاع الحيوي دينيا و ثقافيا.

3– دورها العلمي: لم تكن المساجد في الإسلام أماكن عبادة و مركز المدينة فحسب، بل ارتبط بهـــا تاريخ التربيـــة والتعليم، ذلك أن العبادة ذاتها تنطوي على ألوان من الثقافة.[5]

فالجوامـــــــع الكبرى في عواصم الأقاليم كانت مقرا للمجلـــس الشـــرعي وللمفـــتي المالكي، ولعبت دورا دينيا و تعليميا بما كانت تضم من حلقات العلم حتى وصل عددهـــا بالجـــامع

---

[1] حول تضارب الإحصاءات أنظر : charles feraud ; les anciens étabiissement; opcit; in RA,12,A 1868,p.127. et Ronaudot , tableau d'Alger en 1830 , Paris 1830 , p.15.
وجامع سوق الغزل شيده حسين باي في 1721م، والجامع الكبير أقامه حسن بوحنك سنة1740م والجامع الأخضر شيده حسن باي في 1751م وأقام جامع سيدي الكتان صالح باي 1764م.

[2] Gorguos (A), notice historique sur le bey D'oran , in RAN2 , A1857-58, p.238.

[3] حول تاريخ الجامع الأعظم بعنابة أنظر: Papier ,la mosquee de bone , inRAN33, A1889, p..312. و جامع سيدي الهواري أقامه عثمان باي في1799م أما جامع وهران الأعظم فشيده الباي محمد الكبير بأمر من بابا حسن أواخر القرن18م.

[4] إبن ميمون، المرجع السابق ، ص 129 .

[5] حول دور المسجد الثقافي أنظر: السيد أحمد الشحات، تطور التعليم الديني، دار الفكر العربي، القاهرة دت، ص 56.

الأعظم بالعاصمة 19 حلقة،[1] ويقابلها جوامع الأحناف كالجامع الجديد الذي كان مقـــرا للمفـــتي الحنفي ومركزا لحلقات الدرس و الفقه الحنفي، ونفس الشيئ يقال عن مساجد مدن الأيالة.

ثالثا:الكتـــاتيب: وهي جمع كتاب الذي حور إلى مكتب، الذي أطلقت عليه عامة الحواضر تسمية " المسيد" في الحين يسميه أهل الريف "الشريعة ". المهم أنه أصغر وحدة للتعليم، يشبه المدارس الابتدائية اليوم، ولذلك ينتشر في كل الأحياء فيأخذ أسماءها غالبا كمسيد العطارين، أوملحقـــا بالمســـجد أو الزاوية فيأخذ إسمهـــا كمسيد جامع خضر باشا،[2] أو حـــتى اســـم الواقف أو المؤذن المشهور.

كانت بعض الكتاتيب خاصة بمجموعات عرقية ومذهبية معينة، ككتاب جامع مزمورطـــو الذي كان لأبناء الأحناف، ولكن هذا لا يعني أنها من نوع التعليم الخاص في مقابل التعليـــم العـــام كمـــا يذهـــب البعض، بقـــدر ما هي شروط وقفية خصت فئات اجتماعية كان لها مؤسســـاتها، ثم إن الخاصية المميزة للتعليم المكتبي هو صبغته الديمقراطية التي يسرت للصبيان قسطا من التعليم. [3]

1-بعـــض الإحصـــاءات : رغم أن المكتب في شكله الوظيفي معلوما، فإن الإحصاءات التي وردت إلينا متضاربة بسبب الخلط بين الزواية والمسجد والمكتب، والأكيد أن عددها كان كبـــيرا، فعمليـــة افتتاح الكتاتيب كانت مسؤولية الأباء والأعيان والحكام، وقلما كان يتغذى بأموال الوقف[4].

ففي قسنطينة التي عرفت ازدهارا أيام الحفصيين، إستمر نشاط كتاتيبها حتى وصلت عنـــد الإحتلال 90 كتابا، أما في العاصمة فتجاوزت المئة أشهرها مسيد عبدي باشا ومكتـــب الركـــروك بزاوية سيدي عيسى ومسيد القهوة الكبيرة.[5]

[1] عن الدور الديني والثقافي لهذا الجامع أنظر:- Tamimi(A), pour une histoire de la grande mosque d'Alger, inR.H.M N19-20, A1980, p.181.

[2] عادة ما يقام هذا النوع من الكتاتيب لاحقا عن المسجد فمسيد خضر باشا لم يقام إلى زمن مصطفى بولكباشي ليوسعه بعد ذلك إبراهيم باشا.

[3] أحمد فؤاد الأهواني ،التربية في الإسلام ،دار المعارف ،القاهرة دت ، ص 73 .

[4] سعد الله ، المرجع السابق ،ج1 ، ص 277.

[5] Albert devoulx , les edifices, opcit, inRAN11, A1867, p.309.

2-مكتب غير صحي : أمام قلة الإهتمام الحكومي فإن الكتاتيب عادة ما تكون بسيطة لا تخضع للقواعد التربوية والصحية المعمول بها في القطاع، فالأهالي كانوا يفتتحون غرفا مترلية لتعليم أبناءهم، وبعضها ملحق بالمسجد والكثير من جعل الدكاكين كتاتيب، وهذا ما يفسر كثرتها من جهة وبساطتها من جهة أخرى.

لقد تميز المكتب على العموم بانعدام وسائل الراحة التي تسمح بالتلقي العلمي الجيد ، وكذا بساطة الأدوات والتجهيزات، وانعدام التهوية والإنارة الكافية.[1]

3-باتجاه محو الأمية : إختصت الكتاتيب -على غرار مثيلتها في العالم الإسلامي- بتقديم مبادئ العلم الأولية كالقراءة والكتابة، ومن ثم تأهيل الطفل لدخول المدارس والزوايا لأخذ فنون وعلوم الدين، وإن لم يمنع ذلك بعض المكاتب من توسيع مواد دراستها، بل أن بعض الكتاتيب العثمانية كانت تقدم دروسا في اللغة التركية.[2]

مع ذلك فإن الكتاتيب لعبت دورا كبيرا في التأهيل التربوي، بدليل أن من حضروا الغزو بهرهم معرفة الجزائريين لأبجديات المعرفة .

رابعا: الزوايا: تعتبر ظاهرة انتشار الزوايا من مميزات العهد العثماني، فعلى الرغم من أن ظهورها في المغرب الإسلامي إرتبط بالرباط العسكري، فإنها تحولت إلى النشاط الديني الصوفي ثم السياسي. أما إصطلاحا فقد عرفها دوماس بأنها مدرسة دينية ودار مجانية للضيافة[3]، وهو أحسن تعريف إذ يتفق ومكونات الزاوية.

تعتبر الزاوية نقطة التقاء مادية بين الرباط وروح التصوف بما حوته من ضريح الشيخ وتعليم العلم، فكانت أشبه بالمجمعات الثقافية اليوم، إذ تحوي أجنحة متعددة الخدمات حسب أهمية الزاوية علميا ودينيا، وغالبا ما تتكون من ساحة بها أضرحة وقبة بها ضريح الولي ومسجد ومايضة.

---

[1] سعد الله ، المرجع السابق ، ج1، ص 278.

[2] Diego de Haedo, histoire des Rois d'Alger, inRAN24 , A1880, p.425.

[3] حول الزاوية ودورها الديني والعلمي أنظر:دائرة المعارف الإسلامية مج 10 مادة الزاوية ص ص. 331-333 .

وغرف إدارية وسكنية ومقبرة و مدرسة.[1] أما هندسيا فالزاوية فاقدة لكل أشكال الجمال، فلا نكاد نجد من أشاد ببناء الزاوية مهما كانت شهرتها، فهي على العموم تجمع بسيط مغلق منخفض ومنعزل.

تقع مسؤولية التسيير على عاتق أحفاد المرابط أو أحد تلامذته يساعده موظفون يتلقون أجورهم من أموال الأحباس، أما الزوايا العائلية فكانت تسير من طرف مجلس يتكون من أعضاءها.[2]

1- إحصاءات: إنتشرت الزوايا في مختلف المناطق، و كان حظ الأرياف كبيرا مقارنة بالحواضر التي كثرت بها المساجد والكتاتيب، فأحواز تلمسان كان بها أكثر من 30 زاوية، وفي قسنطينة -حيث غلبت الزوايا العائلية- أحصى فيرو 13زاوية أهمها زاوية أولاد بن جلول، أما في منطقة زواوة فقد تجاوزت 40 زاوية بسبب احتضان المنطقة للطريقة الرحمانية ذات الطابع التعليمي، ونفس الأمر ببجاية التي كان بها بين 36- 40 زاوية أهمها زاوية سيدي التواتي،[3]وحيث إستحوذ الأولياء على زواياها.

أمّا في الجزائر العاصمة فقد اختلف المؤرخون الأوروبيون في إحصائها لتضارب مفهوم الرباط والزاوية و الضريح عندهم، فديفوكس أحصى 32 ضريحا و 10زاويا، في حين عد yvir 19 زاوية إجمالا، أشهرها زاوية سيدي بتقة وزاوية الجامع الكبير.[4]

2-دورها العلمي: إضافة إلى الدور الإجتماعي و الديني كانت الزوايا مركزا لتدريس العلوم الدينية واللغوية والأدبية، فإذا كان بعضها قد خصص لتعليم مبادئ القراءة، حيث أدت دور المسيد في المدينة، فإن بعضها كان مقصدا لكبار العلماء، حتى اشتهرت و تحولت إلى مدارس عليا كزاوية شيخ البلاد الحنفية وزاوية القاضي المالكي، وقد ساعدها على ذلك النظام الداخلي [5]. هذا و إذ يرى الكثير من أن الدور الإجتماعي قد غلب على الزوايا، فإن هذا لا يقلل من أهميتها العلمية، فزاوية خنقة سيدي ناجي إضطر القائمون عليها إلى توسيعها لتسع الوافدين من الجزائر و تونس، و كانت زاوية البكاي تضم أكثر من 500طالب[6].

---

[1]حول نموذج تخطيطي لزاوية طولقة أنظر: محمد شرقي،الطريقة الرحمانية ودورها في المقاومة الوطنية ضد الإستعمار الفرنسي1830-1881 رسالة ماجستير، جامعة قسنطينة 1996، ص.07.

[2] Mohamed si youcef , l'organisation de l'enseignement en pays zouaoua dans la région d'Alger a l'époque ottoman , in R.H.M N°59- 60 , A 1990 ,p.199.

[3] حول زوايا بجاية أنظر: Charles feraud , Note sur Bougie , in RA N° 3 , A1858-59 , p.301.

[4] أسست زاوية الجامع الكبير في1629م بأمر المفتي سعيد قدورة، أما زاوية سيدي بتقة فإن أقدم عقد ذكرت فيه يعود إلى 1629م مما يعني أنها أقدم من الأولى. Albert devoulx , les édifices réligieux, opcit, in RA N° 11, A1867, p.49.

[5] Boden marcel , traditions indigène sur Mostaganem et tidjditt Oran , in B.S.G.A.O , A1925 , p.17.

[6] الورتلاني، المرجع السابق ، ص 74.

خامسا:المدارس و المعاهد العليا: تصادفنا هنا مفارقة غريبة، حيث لا نجد ما يعطي لمفهوم المدرسة معناها في تلك الفترة بدقة، سوى أنها المكان الذي ينتقل إليه الطالب بعد الإنتهاء من مرحلة الكتاب أو حلقات المساجد العادية، إذ لا سن يضبط الإنتقال، ولا شاهدة تصاحب الطالب المتوجه إليها.

ويزداد الأمر تعقيدا عندما نتحدث عن حلقات علم كانت تقام على يد علماء، تصدروا مجالس التدريس في الأزهر ودمشق.[1] فهل تعتبر حلقاتهم تكوينا جامعيا أم مدرسيا؟. ويتعقد الأمر أكثر عندما تقدم بعض الزوايا علما في مثل ما تقدمه المدارس فيصبح الفصل في الأمر أصعب.

لإزالة هذا اللبس لجأنا إلى الفصل بين المستويين إعتمادا على شهرة المؤسسة ونوعية مقرراتها، فمصطلح المدرسة نطلقه على المؤسسة الملحقة بالمسجد أو الزاوية التي تستقبل طلابا تلقوا تعليما مسبقا، وكانت شهرتها وشهرة أساتذتها متوسطة، دون أن يؤهلها ذلك إلى التخصص.

أما التعليم الجامعي وكي لا نحمل المصطلح أكثر مما يحتمل فقد أسميناه معاهد عليا، سواء كان مقره المسجد أو الزاوية، شريطة أن يشرف عليه شيوخ كبار متخصصون، وبذلك يكون النوع الأول من المؤسسات في حكم المدارس الإكمالية والثانوية، ويكون النوع الثاني في حكم المعاهد الجامعية، مع بقاء الأمر نسبي لصعوبة التمييز وإمكانية تحول المدرسة إلى معهد أوالعكس .

1-المدارس: عرفت المدارس أيام الزيانيين و الحفصيين إنتشارا واسعا،[2] أما في الجزائر العثمانية فقد انخفض عددها ومستواها، حيث إشتهرت مدرسة الأندلسيين والتي نظن أنها كانت ذات مستوى راق بالنظر إلى تمكنهم من فن التربية والتعليم، ومدرسة شيخ البلاد،ومدرسة ولي داده،[3] التي يبدوا أنها كانت لتخريج فقهاء وعلماء المذهب الحنفي،تقابلها مدرسة الجامع الأعظم المالكي.

في تلمسان وبخلاف مدرستا التعليم العالي كان بها مدرستين للتعليم التكميلي، في حين كانت مدرسة بني راشد بمعسكر قلعة للطلبة و للعلماء، أما في قسنطينة فإلى جانب مدرسة مسجد حفصة،التي كان الشيخ عمر الوزان أبرز أساتذتها،إشتهرت مدرسة سيدي بوقصيعة ومدرسة سيدي

---

[1] فالمقري وعيسى الثعالبي ت1664،1075 وأحمد ابن عمار الذي كان حيا1789،1204م تصدروا التدريس بالأزهر وجامع دمشق.أنظر عنصرالهجرة من هذا الفصل.

[2] الحسن الوزان، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي وآخر، دار الغرب الإسلامي، بيروت1983، ج2، ص.19. و قد وصلت المدارس إلى إفريقية في القرن13م. حول نشأة المدارس أنظر محمد منير مرسي، تاريخ التربية في الشرق والغرب، عالم الكتب، القاهرة دت، ص.290.

[3] وقد وجدنا إسمها في الرسالة رقم187، الملف1، مخ م و ج رقم 3190 مجموع، أما مدرسة شيخ البلاد فقد أسسها محمد خوجه أواخر 18م.

خلوف، كما بنى صالح باي بعد ذلك مدرسة الكتانية، وفي مستغانم كان بها ثمان مدارس إحداها لليهود، في حين بنى محمد الكبير مدارسه بخنق النطاح ومعسكر ووهران [1].

لم تختلف المدرسة عن المؤسسات الأخرى شكلا ووظيفة، سوى أنها أوفى بأغراض متصلة بها ، فقد أفل نجم هذه المدارس تدريجيا-خاصة ببجاية- ولم يبقى سوى هيكلها الخارجي،مع ذلك وصل طلبة التكميلي بين 600و 900 طالب في كل إقليم .

2-المعاهد العليا: تعتبر هذه المعاهد من مظاهر العهد العثماني و من علامات تدني المستوى، كونها عوضت التعليم الجامعي ولذلك نعتبرها في حكمه وظيفيا، على الرغم من أنها لم ترق إلى ما كان عليه جامع الأزهر والزيتونة والقرويين، بدليل أن عددا كبيرا من طلبتنا آثروا الهجرة.

ففي تلمسان يقال أن بها 5 مدارس عليا، ويبدوا أنهم أحصوا كل المؤسسات التي تهتم بالتعليم ما بعد الكتاب، ولذلك إنتبه إيمرت عندما جعلها إثنتان فقط إحداهما مدرسة الجامع الأعظم والأخرى مدرسة وادي الإمام اللتين ضمتا 800طالب علم.[2]

وفي قسنطينة نجد مدرسة آل الفكون، إلى جانب مدرسة الخنقة التي يبدو أنها في البداية كانت للتعليم الثانوي، و مع مرور الوقت أصبحت مقصدا للطلاب من الخارج، و في الغرب كادت المدرسة المحمدية أن تتحول إلى معهد عالي، لولا نقل عاصمة الغرب إلىوهران، و إلا لأمكننا مشاهدة مدرسة أدبية راقية، أما مدرسة مازونة فكانت تستقبل الطلبة من المغرب، و قد داع صيتها في الحديث وعلم الكلام والفقه حتى إكتظت قاعاتها التي كانت تتسع لــ 60 إلى 80 طالبا.[3]

وفي مدينة الجزائر كانت حلقات العلم المقامة في المسجد الأعظم يتداول عليها-ولمدة ثلاثة قرون-كبار العلماء،[4] لذلك لا نجانب الصواب إذا قلنا أنها جامعة حقيقية من الناحية الوظيفية وإن كانت غير ذلك تنظيميا ، فلا وجود لنظام تعليمي ثابت متوارث، بل أن مستواها كان متغيرا ومتوقفا على وجود أساتذة من ذوى الكفاءات ليس إلا.

هكذا نلحظ أن التعليم العالي في الجزائر كان مقتصرا على عواصم الإقليم، وإن كانت هي الأخرى ذاتها دلالة على التأثير والتأثر رغم ضآلة المستوى وسطحيته .

---

[1] المزازي ، المرجع السابق ، ج2، ص 292 .

[2] Marmol Goravyal Louis, Opcit, p..328 .

[3] Jaque berke , retour a mazouna , in A.S.C N 1 , A1972 , p.153 .

[4] عبد الرحمن الجيلالي، الجامع الكبير بمدينة الجزائر معماريا وتاريخيا، مجلة الأصالة،ع8، سنة1972،ص121 ومابعدها.

سادسا:المكتبـــات :نبعت المكتبة من حاجة أهل العلم، ورغبات أهل الخير، إلاّ أنه في الجزائر ظلّـــت المكتبة بمفهومها الحديث بعيدة عن تأدية وظيفتها، لقلة الإهتمام والإعتماد على الكتاب الخاص.[1]

1-المكتبات العامة : وهي التي كانت ملحقة بالمسجد أوالزاوية أو المدرسة، وقد كانت أحيانا صالونـات أدبية وقاعات دراسية، إلا أنّ ذلك لم يؤهلهالأن تنافس المكتبات الزيانية.

جغرافيا وفي إطار التقسيم العمراني للمدينة كانت المكتبة العامة تقـــع بمحـــاذاة المؤسســـات العلمية لتسهيل الإستفادة منها مع تسجيل غياب المكتبات الأميرية وهذا-في رأينا- دليل غياب اهتمـــام السلطة بقطاع الثقافة . مع ذلك إشتهرت مكتبة الجامع الكبير بالعاصمة بالضخامة على حدّ قـــول إبـــن المفتي، وألحق محمد الكبير بالجامع الذي أقامه في معسكر خزانة كتب، وحبس أحد البايات مكتبـــة أبي راس وأطلق عليها إسم " بيت المذاهب الأربعة "، وضمت تلمسان ومازونة وندرومة حوالي 20 مكتبة.[2]

عرفت المكتبات في الجزائر ظاهرة التحبيس -ولو بشكل محتشم- حيث ساهمت في تكوينـــها وتوسيعها وإثرائها، فمكتبة أبي راس حولت إلى مكتبة عامة، وأوقف الباي محمد كتبا على مدرســـة مازونة ، وأوقف على جامع عين البيضاء بمعسكر 15ريالا تدفع لوكيل خزانة الكتب.[3]

على خلاف المكتبات الخاصة عانت المكتبة العامة من ظاهرة الإهمال والسرقة مما أفرغ رصيـــد المكتبة، ولم يسمح بتطورها.[4]

2- المكتبات الخاصة : ضرب من الخيال أن نحاول تتبع أعدادها، مع ذلك لم يخل بيت عـــالم مـــن خزانة كتب قل عددها أو أكثر، فهي في معظمها ملك لعائلات علمية.

وأشهرها مكتبة أحمد المقرى الذي كان شغوفا بجمع الكتب، حتى أنه لم يخـــف -وهـــو بمصر- قلقه بشأن مصير مكتبته، وذكر الورتلاني أن والده قد ترك خزانة كتب عظيمـــة، وقيـــل أن مكتبة الشيخ محمد ابن إسماعيل كانت تضم حوالي 1500 تأليف.[5]

---

[1] حول تاريخ المكتبات ببلادنا أنظر:المهدي البوعبدلي ، مراكز الثقافة وخزان الكتب بالجزائر عبر التاريخ، مجلة الأصالة، ع11،سنة1972،ص85 وماليها.

[2] Moulay belhamissi ,Mazouna une petite ville, une longue histoire, Alger 1982, p. 37 .

[3] Leclerc(ch), inscription arabe de Mascara , in RAN 4, A1859-60, p.45.

[4] لحقت مكتبة الجامع الأعظم إنتهاكات على يد علماء كسعيد قدورة وابن ميمون أنظر: Devoulx , les edifices religieux, opcit, in RAN10, A1866, p.289.

[5] العياشي، المرجع السابق ، ج1، ص41.

إلا أن مكتبات قسنطينة كانت أكثر أهمية- على الأقل لوجود إحصاءات بين أيدينا- فقد كان علماءها مولعين بجمع المخطوطات، حتى قيل أنها وصلت إلى 17 مكتبة خاصة تضم 14ألف مجلد، أضخمها مكتبة آل الفكون.[1]

لم تكن المكتبات الخاصة هي الأخرى بعيدة عن مآسي الثقافة ورجلها، فالمفتي إبن العنابي الذي نفي حمل معه مكتبته إلى مصر، وضاعت مكتبة سيدي يحي مع ممتلكاته بسبب الوباء، كما صودرت مكتبة إبن الصخري بعد خروجه على السلطة، و مثل ذلك حدث لمكتبة إبن سحنون .

سابعا:النوادي والصالونات:[2] لم يعرف المجتمع الجزائري ظاهرة النوادي والصالونات الأدبية حيث المساجلات والمناظرات وتبادل المعارف وتطوير الأذواق، فقد أسدل الستار على مرحلة كانت فيه بلاطات الزيانين والحفصيين ميادين مبارزة بين العلماء .

1-مجالس البايات: لقد غلب على وجاق الجزائر طابع الجفاء وروح الجهاد وجمع المال، فلم يعقدوا مجالس العلم ولا مناظرات الفقه، والتي لو وجدت لتحفزت المواهب ولشحذت الهمم، ولبرزت الخلافات المذهبية والفكرية، ثم لما يفعلون ذلك وهم الذين لايتقنون العربية ولا يتذوقون آدابها وأشعارها، ولولا مجالس صالح باي الذي أحيا الثقافة بقسنطينة بعد أن اندرست، ومجالس محمد الكبير بالغرب الذي قرب العلماء وأقام لقاءات شعرية و أدبية [3]، فإننا لا نكاد نجد شيئا ذي بال .

فقد كانت للأول مجالس عامة، وأقام الثاني مجالس خاصة يلقي فيها الشعراء آخر إنتاجاتهم، وكانت مجالس رمضان فرصة لبعض الباشاوات لتنظيم دروس دينية، وأشرف بعض البايات على المهرجانات التي كان يدعى إليها كبار الأدباء.[4]

---

[1] Fagnan (E) , la collection de M S S de si Hamouda , in RAN 36, A 1892 , p. 165 .

[2] عن الصالونات وشكلها وتقاليدها أنظر عبد الله عبد الدايم ،التربية عبر التاريخ من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين،دار العلم للملايين، بيروت 1987، ص ص. 149-150 .

[3] محمد الطاهرابن حوا، زهر الآداب في جمع شعر فاضل الكتاب ، مخ.م.و.ج رقم 893 مجموع ، الورقة 73 وجه .

[4] إبن ميمون ، المرجع السابق ، ص.60.

2- مجالس الأدباء: وكانت تقام في منازل الوجهاء والأعيان والعلماء ، ففي قسنطينة يبدو أنه كان لها ناديا مشهورا يجتمع فيه الأدباء والعلماء وفيه ينزل ضيوفها، وكان تحت رئاسة يحي بن محجوبة حسب ما ذكر الفكون.

لقد كانت المساجلات العلمية حول مسائل فقهية يوما بيوم، فقد كان بيت محمد ابن ميمون مجمع الأدباء ومقرا للمطارحات الفكرية، بل كثيرا ما كانت زيارات العلماء فرصة لإقامة الصالونات.[1]

وكثيرا ما تحولت حوانيت النسخ والوراقة إلى مجالس علمية، حيث كانت المسائل الفقهية و الأصولية و اللغوية محل مناقشة ساخنة، حتى قيل عن مجلس إبن عبد القادر أنه كان "مجمع الفضلاء و الأدباء و الأعيان و أولى الفصاحة و البلاغة و البيان".[2]

---

[1] أبو راس الناصر ، فتح الإله ، مرجع سابق ، ص91.

[2] محمد الطاهر ابن حوا، المرجع السابق ، الورقة 73 وجه .

المبحث الثاني: سياســة البايلك التعليميــة.

لما كان إعداد السياسات الثقافية و التعليمية من اختصاصات السلطة العامة، فـإن بنـاء المجتمع يتوقف على مدى فعالية جهاز التربية والتعليم، وعلى قيمة ومكانة العناصر الفاعلة في الجـهاز التربوي، وما يوفره ذلك من وسائل الإتصال الكفيلة بنشر التعليم، والمناهج المتبعة. فـهل كـانت السلطة العثمانية في الجزائر تمتلك سياسة تعليمية؟.

أولا: وسائل الإتصال الثقافي: لم تكن طبيعة المرحلة تسمح بتعدد وسائل التعليم، و لذلك إقتصـرت على الأستاذ والكتاب و الحلقة.

1–المؤدبون و المدرسون: كثيرة هي المصطلحات التي يستعملها المجتمع في وصف القـائم بعمليـة التدريس في مختلف مراحلها[1] و بعد عملية الحصر آثرنا إطلاق مصطلح المؤدب على معلم الكتـاب كونه الشائع في كتب العصر، وأكثر دلالة وظيفيا، ولاقتصار عملية التعليم آنذاك علـى التـأديب . وأطلقنا مصطلح المدرس على من يتولى العملية في باقي المؤسسات، رغم أن له مرادفات نسـتعملها في سياقات مختلفة كالعالم و الشيخ و الإمام، لأن الدور الوظيفي للمدرس وجد قديمـا بكونـه نـاقلا للمعرفة وشارحا لها ومقوما لتحصيلها.[2]

أ/المؤدب: وكان يختاره أهل الحي باعتبارهم مسؤولين على تأديب أبنائهم ودفع أجـرة المعلـم. وكان على العموم بسيط المستوى حيث يغلب على تكوينه حفظ القرآن ومعرفة بالكتابـة، و هـي الصـورة الـتي رسـخت في أذهاننا إلى اليوم و المستمدة من القرون ما قبل النهضة، و هي حقيقـة إلا أن ذلك لـم يمـنع وجـود مؤدبين من ذوى المستوى العلمي الرفيع.[3]

يختلف مؤدب الريف عن زميله في المدينة في كونه يحتاج إليه في مسائل فقهيـة وأمـور الحياة اليومية، و من ثم كان أكثر أهمية و دورا في الحياة الإجتماعية والثقافية، مـع ذلـك لم يكـن المـؤدب دائما محل تقدير و احترام، فكثيرا ما كان سوء التفاهم يطبع علاقـة الأوليـاء بمـؤدبي أبنائهم،[4] وعلى ضوء ذلك نفهم بعض الشروط التي أصبحت تتضمنها عقود توظيف المؤدبين.

---

[1] عن مختلف الأسماء العلمية للمدرس أنظر الجدول رقم2 ص145 من هذه الرسالة.

[2] محمود قمير، المرجع السابق ، م2، ص 85 و 89.

[3] إبن مريم ، مرجع سابق ، ص 269.

[4] سجل إبن حمادوش في رحلته أنه نقل إبنه من الكتاب الذي بدأ فيه لأسباب لم يذكرها وإن كنا لا نستبعد خروج الأمر عن الخلافات المعتادة بين الأولياء والمعلمين أنظر: ص121

ب/ المدرس : وهي وظيفة رسمية يترتب عليها دخل قار، و مكانة أدبية و علمية محترمة، لذلك كانت محل تنافس شرعي أحيانا، و غير ذلك في أحيان كثيرة. وإذا كان المدرس في الريف أو في الزواية أكثر استقلالا، باستقلال مداخله، وكونه يتبع الوقف أو الزاوية مباشرة، فإن التدريس في المدينة كان يدخل ضمن وسائل الترهيب و الترغيب.

كان المدرس يترقى في سلم الألقاب العلمية إلى أن يصير عالما إذا كان مبرزا و أعترف بإجازته لغيره، ولو أن الألقاب في معظمها كانت للمجاملة.إلا أن اعتمادنا على كتب الترجمة مثلا لم يسمح لنا بتحديد الصفات التي تعتمد في إطلاق الألقاب على شخص دون آخر، فالشيخ مثلا وجدناه يستعمل للمؤدب و المفتي و الفقيه و المدرس سواء بسواء،[1] مما جعل التنظيم الإداري للمستويات العلمية غير واضح تماما.

لقد عرف بعض العلماء بنبوغهم و تمكنهم من فن التدريس وبرعوا في نقل معارفهم ، حتى تخرج على يدهم المئات، فكان التعليم أشبه بالمهنة المتوارثة و الموهبة التي تحتاج إلى صقل، وإن كان ذلك لا يعني أن الكل كان في مستوى واحد، فالمدرسون طبقات بحسب تكوينهم وأماكن عملهم، فمدرسوا المدن الكبرى ليسوا كنظرائهم في المدن الصغرى، وحتى داخل المدينة الواحدة يختلف المستوى من مؤسسة لأخرى، بل حتى داخل هذه الأخيرة إختلف مستوى الحلقات المقامة فيها .

---

[1] ابن مريم، المرجع السابق، ص201وما يليها. وحول الشيخ ودلالته العلمية أنظر دائرة المعارف الإسلامية،م13،ص468،مادة شيخ.

2- الكتاب: تحول اقتناء الكتاب في تلك الفترة إلى حاجة فردية تخص العلماء، في المقابل بعض الرحالة المغاربة تحدثوا على أن الكتب في مدينة الجزائر أوجد من غيرها من بلاد إفريقية [1]، و هي أقوال وإن كان فيها شيء من الصحة، إلا أنها تؤخذ على ظاهرها، فالأمر في معظمه يخص الحواضر الكبرى، ثم إن وفرة الكتاب في منطقة لا يعني وجوده في بقية المناطق، وحتى وإن وجد فهو محتكر في يد فئات إجتماعية معروفة، وهذا ما جعل الكتاب نادرا وعزيزا. [2] لكن الأكيد أن هناك عملية تراكم متتالية للرصيد المكتبي عبر ثلاثة قرون.

كانت عملية التأليف أهم مصادر الكتاب فمعظم العلماء تجاوزت مؤلفاتهم العشرات، ولما لا مادام التأليف قد أصبح شرحا أو تحشية أو تعليقا.

يعتبر الحج والرحلة من أهم مصادر وصول الكتاب إلى الجزائر، فابن حمادوش إقتنى ونسخ كتبا أثناء زيارته للمغرب، كما لا نظن أن علماء استنبول الموفدون كانوا يأتون فارغي الأيدي، بل أن من الجزائرين من اغتنم وجوده في عاصمة الخلافة لينمي رصيده المكتبي [3].

و كان النسخ مصدرا حيويا من مصادر وفرة الكتاب، حيث نشطه محترفون من أمثال، دولار الرومي الذي أدخل الخط العثماني، بل حتى النساء شاركن في ذلك.[4] إلا أن استمرار عملية النسخ يدويا طيلة قرون، وعدم الإستفادة من الطباعة الحديثة يعد عاملا في تأخر مستوى الكتاب عندنا شكلا ومضمونا، ولتغطية هذا النقص انتشرت عملية التبادل والإهداء والتسليف.[5]

3- حلقات العلم: ظل نظام الحلقات الموروث سائدا إلى ما قبل النهضة العربية الحديثة، فحلقات العلم في الجامع الأعظم وصلت إلى إثنتا عشرة حلقة، وكانت أشهرها حلقة سعيد قدورة التي تخرج منها عدد من الطلاب، منهم عيسى الثعالبي وعمر المنجلاتي ويحي الشاوي، وكل هؤلاء أصبحوا أساتذة بدورهم وأصحاب حلقات مشهورة.

---

[1] مولاي بلحميسي ، الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، ش.و.ن.ت، الجزائر1980، ص 24.

[2] الفكون، المرجع السابق، ص.103. وقد سجل الرحالة الألماني فاغنر نفس الإنطباع أنظر: أبو العيد دودو، المرجع السابق، ص 89.

[3] عبد الرحمن الجبرتي ، عجائب الآثار، ج1،ص 561.

[4] الورتلاني ، المرجع السابق ، ص. 75.

[5] نور الدين عبدالقادر ، صفحات من تاريخ مدينة الجزائر ، الجزائر ط 1964، ص 279.

ويقال أن حلقة علي بن عبد الواحد الأنصاري الذي قدم العاصمة قـد نافست حلقـة زميله قدروة وخرجت نخبا من الأساتذة منهم الشاعر محمد القوجيلي ومحمد بـن علـي، وهـي الفتـرة التي نظن أنها شكلت أزهـى فترات التعليم في الجزائر.

في قسنطينة اشتهرت حلقات عمر الوزان في الفقه والأصول والبيان، وكانت قد شـهدت جلوس طلبة أصبحوا من كبار الأساتذة أمثال الفكون الجد ويحي الأوراسي، وعنها تفرعـت حلقـة الأخضري والفكون الحفيد ومحمد التواتي.[1]

وفي الغرب إشتهرت حلقات القلعة ومعسكر والتي ترأسها كبار أدباء الوقـت كسـعيد المغربي وأبي راس وابن حمادوش .

لقد كانت حلقة العلم الوسيلة الأهم في التحصيل العلمي أنذاك خاصة وأن العصر كـان يركز على ضرورة الجلوس إلى الشيخ، بل أن مكانة العالم تقاس بحجم الحلقات التي تردد عليها.

4- المساجلات والمناظرات: إنعدمت أخبار هذا المنهج العلمي من مصادر الفترة لولا كتاب المنشور الذي رصد لنا بعضها وما كانت تستقطبه من أنظار طلبة العلم في قسنطينة، منها ما كان بين أحمـد بن ثلجون وابن راشد وبين الفكون ومحمد الزواوي[2].

كثيرا ما كانت المناظرات تحتدم مع وصول أراء و علماء من الخارج، فمساجلات أحمـد المقري ومحمد بن باديس تمت مراسلة بين مصر والجزائر. بل كثيرا ما وصلت المناظرة إلى مشـادات كلامية باستعمال الألفاظ السوقية،[3] مع ذلك ظلت المناظرة أحد أهم طرق التعليم، حيث كـانت أهم محفز لنبوغ الطلبة و مناظرة شيوخهم.[4]

[1] الفكون ، المرجع السابق ، ص 58.

[2] المرجع نفسه ، ص 107-108.

[3] نفسه ، ص. 108.

[4] نفسه ، ص 59.

ثانيا:التعليم أساليب ومناهج: من الطبيعي أن تختلف طرائق التعليم باختلاف المؤسسات ومستويات الدراسة، وذلك تماشيا مع مستوى الطلاب، ولتحقيق الجهد التربوي والتعليمي وجد المنهج الذي يعتني بالعملية التربوية من حيث فلسفتها ومبادئها وأهدافها وأساليبها وأساليب التقويم فيها.[1]

1– مناهج التعليم: نميز منهجين لمرحلتين تعليميتين هما:

أ/ منهج التعليم الإبتدائي: لم تكن هناك سن محددة لدخول الكتاب، وإنما كان يتبع النمو البدني الجسمي، واللغوي العقلي، والحسي الإدراكي للطفل، والذي كان عادة ما يبدأ مع السن السادسة[2].

تنقسم فترة الدراسة إلى صباحية ومسائية لمدة ساعتين لكل فترة، حيث تخصص الأولى لمراجعة آيات اليوم السابق والإنطلاق في درس اليوم، وتخصص الثانية للمواد التكميلية كمبادئ القراءة والكتابة، وربما أضاف بعضهم مواد الحساب وفقه العبادات[3].

كانت العطلة الأسبوعية يوم الجمعة على ما جرت به العادة، وأضاف بعضهم عطلة الثلاثاء[4]، و لا ندري لها دليلا إلا ما أورده دي بارادي من أنها عطلة الديوان، ولكن هذا لا يكفي لإثبات ذلك، إذ لم نعلم من أشار إلى ذلك من المصادر الأجنبية والمحلية.

بعد نهاية التكوين يلتحق معظم الطلبة بالعمل، سواء كمؤذبين أو مهنيين، وقليلا من يلتحق بالتعليم العالي،[5] لكن من الصعب الجزم بذلك ، فانتشار مؤسسات التعليم وكثرتها ونظام التكفل المجاني بالطالب دليل على مبدأ تكافؤ الفرص.

ب/ منهج التعليم التكميلي: لم تكن هناك قواعد تنظيمية للإنتقال من المستوى الأدنى إلى الأعلى فالأمر متروك للأولياء ومدى قدرتهم على تحمل نفقات الطفل و عدم حاجتهم له معاشا، أو لروح المبادرة والطموح. مع ذلك يغلب على الظن أن أطفال المدن كانت فرص مواصلة الدراسة أمامهم أحسن، إذ تفتح أمامهم مدارس التعليم التي تكون في حكم التعليم الثانوي اليوم، ويتم ذلك عادة في سن الرابعة عشر، وقد يتأخر بسبب توقف الطالب فيعاود الإلتحاق وهو في سن متأخرة من حياته.

---

[1] محمد حامد الأفندي ونبي أحمد بالوتش، المنهج وإعداد المعلم، ترجمة عبد الحميد محمد الخريجي، عكاظ للنشر والتوزيع، السعودية 1984،ص.17.

[2] محمدابن سحنون ، ص 63.

[3] إبن مريم، المرجع السابق ، ص 269.

[4] أبو القاسم سعد الله ، المرجع السابق ، ج1، ص 340.

[5] المرجع نفسه ، ج1 ، ص 342-343.

أما الإنتقال إلى التعليم العالي فلا يحدد بسن معينة، وإنما يتعلق بالمستوى والإجازات ونوع الكتب التي أخذها الطالب، وعليه فمن الصعب التفريق بين مناهج المرحلتين إلاّ من خلال شهرة الشيخ، والمؤسسة العلمية المتلقى فيها، والمقررات التي كانت تتغير وفق رغبة الشيخ وبراعته، مع ذلك اشتهرت كتب بعينها تشبه المقرّرات الجامعية والكتب المدرسية اليوم [1].

لقد غطت هذه المقرّرات كل المواد الدينية، إضافة إلى المواد المساعدة كاللغة والكلام، مع تراجع كبير للمواد العقلية كالطب والحساب والفلك، وبدرجة أقل التاريخ والآداب.

لقي النظام الداخلي -الذي وفرته المؤسسات العلمية- استحسانا كبيرا لدى العلماء والطلبة، بدليل الإقبال الواسع على الزوايا والمدارس، خاصة وأن بعض العائلات العلمية قد أخذت على عاتقها التكفل بالطلبة، وهو الأمر الذي كان وراء ارتفاع عدد الطلبة نسبيا.[2]

كانت حلقات العلم في المساجد ذات المستوى العالي غير منتظمة، ومن ثم فالطالب حرّ في ارتياد الحلقة التي يرتاح إليها، أما في الزوايا- حيث كان التعليم التكميلي أكثر وضوحا- فغالبا ما يكون الطالب خاضعا لبرنامج مسطر يشرف عليه مسؤولوا المؤسسة، و كانت حلقات العلم تقام في الضحى و بعد صلاة الظهر و العصر و العشاء، وقد يكتفي البعض بوقت واحد، على خلاف بعض الزوايا والمدارس الأكثر تنظيما، التي تتوزع فيها الدراسة على فترتي الصباح والمساء[3].

2- أساليب وطرق التعليم: يقصد بالطرق التعليمية الأساليب والنماذج المسلكية التكتيكية التي تستعمل للتوصيل المعرفي، حيث لكل مرحلة تربوية أساليبها.

أ/ في الإعدادي: كان الأطفال يلتفون حول المؤدب، و بعد مراجعة آيات اليوم السابق تملى الآيات الجديدة على الألواح، وبصوت مرتفع وحركات جسمية في اتجاهات مختلفة تقرئ مرارا حتى تحفظ، وهو ما يعرف بأسلوب الإختزان الحفظي.[4] وإذا أدخلت مواد أخرى فإنها تدرج في الفترة المسائية، ومن ثم تكون الفترة الصباحية أكثر نشاطا .

---

[1] عن المقرارات الدراسية أنظر الجدول رقم 1 ص114 من هذه الرسالة.

[2] أبوالقاسم سعد الله ، المرجع السابق ، ج1 ص 335 و 236.

[3] حول برامج التعليم في الزوايا أنظر: محمد شوقي، الطريقة الرحمانية ودورها في المقاومة الوطنية ضد الإستعمار الفرنسي1830-1881 ، رسالة ماجستير، جامعة قسنطينة 1996، ص 88.

[4] محمود قمبر ، دراسات تراثية في التربية الإسلامية ، دار الثقافة ، قطر ط1 ، 1987 ، م2 ، ص 67-68.

في هذه المرحلة كان العقاب فعالا لتأديب الطفل على تهاونه، باستعمال الفلقة والتأنيب والضرب على الأيدي،[1] إذن فنظرية العقاب أنذاك كانت تعتمد على الألم الجسدي لا المعنوي، على خلاف ما كان في أوربا، ذلك أن الألم النفسي المتكرر المطبق في المدارس الحديثة يولد بالضرورة أمراضا وعقدا نفسية تتراكم وتنمو مع الطفل على خلاف الألم الجسدي الذي يزول بزوال مفعوله[2].

لم تخل كتاتيبنا من أساليب الترويح أو ما يعرف اليوم بالنظرية النشاطية الحديثة، حيث يخرج التلاميذ كل يوم خميس إلى الأحواز للعب الكرة[3]. إلا أن المصادر قليلا ما أشارت إلى ذلك مما يعني أنها كانت إجتهادات خاصة غير معممة.

ب/ في التعليم العالي: طبق أسلوب التلقين القائم على القراءة فالشرح والإملاء، حيث يعرف الشيخ بالكتاب فيطالعه الطلبة مطالعة سطحية، وبعد أن يعين أحد المعيدين[4] من ذوي الصوت والعلم، يشرح الشيخ الكتاب فقرة فقرة، ويقوم المعيد بتسميعها[5].ثم يفتح باب المناقشة والتساؤل والتعقيب، مما ساعد على انتشار ظاهرة الحواشي والشروح كما سنرى.

وإذ ينتقد البعض مثل هذه الأساليب[6] ويحملها مسؤولية الإخلال بالتحصيل وتراجع المستوى، فإن البعض يشبهها بنظرية المنظور ذات الدلالية الوظيفية. ولنا القول أن هذه الطريقة كانت تنجح لو استعملت جزئيا، إلا أنها أصبحت عامة في كل المراحل وعلى جميع المواد والمؤسسات، وكان المفروض أن الأساليب تنوع بما يسمح بحشد الهمم.

من المعروف أن قيمة العملية التربوية تتوقف على العلاقة بين الملقي والمتلقي، لذلك ينصح علماء التربية بتطوير هذه العلاقة، وهذا ما نلمسه قديما عندما كانت العلاقة بين الطالب والشيخ تصل درجة المصاحبة (المريد)، فالجلوس إلى الحلقة معناه الإرتياح العلمي والنفسي للشيخ، بل كثيرا ما استمرت العلاقة بين الطرفين إلى ما بعد نهاية مرحلة التلمذة[7].

---

[1] سيمون بفايفر ، المرجع السابق ، ص 50.

[2] عن نظرية العقاب بين المناهج القديمة والحديثة:يوسف القاضي ومقداد يالجن، علم النفس التربوي في الإسلام، دار المريخ، السعودية1981، ص 89.

[3] سعد الله ، المرجع السابق ، ج 1،ص 342.

[4] والمعيد دون الشيخ وأحسن من عامة زملاءه، يتولى إعادة الدرس بعد إلقائه ويسمعه، وقد ظهرت هذه الرتبة في القرن5ه/11م ولازالت إلى اليوم.

[5] إبن حمادوش ، المرجع السابق ، ص 263.

[6] أنظر مثلا رأي إبن خلدون في المقدمة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ط 1982، ص 1029.

[7] إبن مريم ، المرجع السابق ، ص 131. ولعل كتاب أبوراس رحلتي وعدتي في تعداد أشياخي يعبر بوضوح عن هذه العلاقة .

3- المقررات الدراسية: من خلال الإجازات وبعض كتب التراجم[1] يمكنا استخلاص أهم المقـــررات التعليمية المعتمدة في أغلب المؤسسات أنذاك، و التي نضمنها الجدول الآتي:

العلوم	أهم المقارات والكتب المعتمدة
التفسير	تفسير الثعالبي وتفسير السيوطي وتفسير الزمخشري.
القراءات	منظومة الجزري، ومنظومة إبن بري، والشاطبية الصغرى والكبرى، ومنظومة الخراز.
الحديث	البخاري ومسلم، وابن أبي جمرة، وكتاب الشفا، وجامع السيوطي، وألفية العراقي.
الفقه	رسالة إبن أبي زيد، ومختصر خليل، ومختصر إبن حاجب على خليل.
الأصول	جمع الجوامع للسبكي، وشرح المحلى على جمع الجوامع.
التوحيد	المنظومة الجزائرية وعقائد السنوسي وشروحها.
التصوف	مؤلفات الغزالي والقشيري وابن عطاء الله.
التاريخ	مختلف مصادر التاريخ الإسلامي.
النحو	الأجرومية وألفيةابن مالك وشروحها وقطر الندى وشذور الذهب.
الصرف	لامية ابن مالك.
البلاغة	الجوهر المكنون للأخضري وحواشي السعد للتفتزاني ومتنه وتلخيص المفتاح.
العروض	الخزرجية وشرح الشريف الغرناطي عليها.
الفرائض	أرجوزة التلمساني
المنطق	السلم المرونق للأخضري وتهذيب السعد والجمل للخونجي ومختصر السنوسي.
الفلك	السراج المنير للأخضري

جدول رقم 4 يمثل أهم المواد والمقارات الدراسية في المؤسسات العلمية

إذن نسجل غياب مواد الجغرافيا والطب، التي كانت احتهادات فردية ، كما نلاحــظ أن الكتب والمواد المقررة لم تكن تختلف في جميع المؤسسات التعليمية، حيث انطبع تعليم العصر بـــالعلوم الدينية وقليلا من العلوم المساعدة كالتاريخ واللغة والفرائض.[2]

[1] منها الإجازات التي أوردها إبن سحنون في الثغر الجماني وابن زاكور في نشر أزاهير البستان .

[2] أنظر محتويات مكتبة آل الفكون: Fagnan (E) ,opcit, p.165 et suit.

4- الألقاب العلمية:إستمدت الألقاب العلمية من تاريخ التعليم في الحضارة الإسلامية، فهي ليست بالجديدة، ولكن استعمالاتها كمصطلحات علمية لها دلالتها التنظيمية ودرجاتها العلمية شهدت تغيرا،مع ذلك ظل الأستاذ يؤدي مفهومين متكاملين، فهو في النهاية الشيخ والمعلم والمؤدب الذي يقوم بعملية التربية والتعليم، بمعنى نقل المعارف وإكساب الطالب إتجاهات قيمية، أو المدرس الذي يكتفي بدور معرفي[1]. وعدا هذه الألقاب فإن البقية غلبت عليها الأسماء الوصفية التي تعبر عن مستويات الفهم والإستيعاب لا الدور العلمي مثل الحافظ، أو أوصاف نسبية للعلم المتقن كالنحوي، إضافة إلى شيوع أسماء التبجيل والتعظيم كسيدي.[2] أنظر الجدول التالي:

الألقاب العلمية الوصفية	الألقاب العلمية التخصصية	الدرجات العلمية العامة	ألقاب التعظيم
العالم- الحافظ- البحر- الحجة	الفقيه- المفسر- المحدث- المسند- الراوية المقرئ	المعلم	سدي
النظار- العارف- الأعـرف- المحقق	الأصولي- المؤرخ- النساب-الرحالة- الصوفي-	المؤدب	البركة
المدقق-خاتمة العلماء-الفهامة- العمدة-	النحوي- البياني البلاغي- لمنطقي- الحيسوبي-	المدرس	الولي
النحرير- الحبر-الناقد- المتفنن- الحافل-	الفرائضي- الشاعرالطبيب- الموثق- القاضي-	الأستاذ	الصالح
الكافل-القدوة- البارع-علم الأعلام-	المفتي- العدل - الأديب- الخطيب- الإمام-شيخ	الشيخ	
الحجة	الإسلام		

جدول رقم2: يبين الألقاب والدرجات العلمية الخاصة بسلك التعليم.

لم تكن الألقاب والأوصاف العلمية تعبر حقيقة عن المستوى والدرجة، بقدر ما أصبحت وسيلة للمجاملة، ونيشان يعلق، فكل العلماء أنذاك سموا بالبحر والشمس والفهامة ولكن لا أحد ألف فأبدع أو تبحر فأغنى.

[1] حول ماهية الألقاب العلمية أنظر:أحمدحسين اللقاني وفارعة حسن محمد سليمان، التدريس الفعال، عالم الكتب، القاهرة 1993 ،ص 9 -10.

[2] إعتمدنا في تصنيف الألقاب على كتاب البستان لابن مريم الذي استعملها بكثرة في وصف المترجم لهم.

5- الإجازات العلمية[1]:هي شهادات التخرّج التي تسمح للطلاب بولوج ميادين التعليم المختلفة "تأكيدا لأهليتهم وتمكنهم من الحفظ والإستيعاب، مما يسمح بالتحول من طور التلمذة إلى الأستاذية والمشيخة."[2]

لا تعطى الإجازة إلا بعد طلبها وملازمة الشيخ، وهي إما شفوية- وهو الشائع- أو مكتوبة، وقد تكون شعرا أو نثرا، حيث تتضمن بعد البسملة والحمدلة والتصلية التعريف بالمجيز والمجاز، ثم أنواع العلوم المجاز فيها، فدعاء الختم، وتاريخ تسلّمها واسم مسلّمها. وهي تكون إما عامة تشمل جميع العلوم دون تقيد، أو خاصة بعلم بعينه.[3]

لم تكن إجازة الجزائرين لبعضهم البعض كثيرة خاصة المكتوبة منها، في حين كثرت إجازات الجزائريين لغيرهم، فابن زاكور جمع إجازات علماء الجزائر في كتاب، وحفل كتاب المقري بإجازاته لعلماء مصر ودمشق، كما أجاز أحمد بن عمار بعض علماء تونس و الشام.[4]

في المقابل كان لرحلة الجزائريين لطلب العلم فرصة للحصول على الإجازات، فقد حفلت رحلة الورتلاني بإجازات علماء مصر له، وجمع ابن حمادوش إجازات علماء المغرب له.[5]

أخد التساهل في تسليم الإجازات يشيع شيئا فشيئا، حتى أصبحت مع مرور الوقت عامة مطلقة توزع مجانا، مما أفرغها من محتواها، ويكفي للوقوف على مهزلة الإجازات انتشار الإجازة بالمراسلة،[6] و إن لم نعدم وجود علماء رفضوا منح الإجازات إلا بشروطها.[7]

لقد ظلت وسائل الإتصال الثقافي وحتى مناهج التعليم موروثة من عهود سابقة، فكان منطقيا أن نشهد أفول العلم ومراكزه، وما كان منها موجودا كان يفتقد الفعالية في الأداء والتوجيه، مما أثر سلبا على مستوى التحصيل العلمي ومستوى الإنتاج الثقافي.

---

[1] الإجازة العلمية أطلقناها على الشهادات التأهلية في مختلف العلوم دون التطرق للإجازة الصوفية التي كانت على الأوراد والطريقة.

[2] كتاب المنتظرى لابن الجوزي دراسة منهجه وموردة وأهميته ، دراسة وتحقيق حسن على الحكيم، عالم الكتب، بيروت ط1، 1985، ص168.

[3] أنظر نماذج عن الإجازات في:ابن زاكور ، أزاهير البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان، مطبعة فونتانا، الجزائر1902. وعن الإجازات الشعرية أنظر: المقري ، نفح الطيب، م2، ص424. وعن صيغة طلب الإجازة أنظر: مجهول، جليس الزائر وأنيس الساهر، مخ.م.و.ج، غير مرقم وقد نسبه سعد الله إلى أحد أفراد عائلة قدورة.

[4] أبو القاسم سعد الله، إجازة أحمدأبن عمار الجزائري لمحمد خليل الشامي، مجلة الثقافة، ع 45، سنة 1978، ص ص. 51-52.

[5] الورتلاني، المرجع السابق، ص 285 وما يليها. وابن حمادوش، المرجع السابق، ص 37-62-89-90.

[6] فقد أجاز البوني مرتضى الزبيدي فقيه محدث وأصولي نحوي ولد 1729م مراسلة، كما أن الأخير أجاز سكان قسنطينة إجازة عامة أنظر: عبد الحي الكتاني ، فهرس الفهارس ، ج1، ص 408. و الجبرتي ، المرجع السابق ، م2 ،ص103.كما انتقد الفكون الظاهرة في المنشور ص.93.

[7] رفض سعيد قدورة منح إبن زاكور الإجازة لعدم استيفاءه شروطها أنظر : رحلة ابن زاكور، ص9 و 27.

ثالثا:سلطة البايلك والمسألة الثقافية: يتجلى مدى اهتمام المجتمع بالقطاع التربوي في المكانة التي تحتلها الثقافة بشكل عام داخل بنية المجتمع، ومدى سعي الدولة باتجاه نشر ثقافة التحصيل بين أفرادها، لذلك نحاول البحث في مكانة العلم والعلماء ومدى اهتمام السلطة بهما.

1-السلطة وقطاع التعليم: أجمعت الآراء- أو كادت- على إهمال السلطة العثمانية للثقافة العلمية ومؤسساتها ونظمها، وكان ذلك نابعا من الجهل الذي أطبق على الحكام الذين وصلوا إلى السلطة من سلاسل الأسر وهم لا يعرفون الكتابة.[1] واقتصر دورهم على قطاعات بعينها كالضرائب والقضاء والأمن، أما قطاع التعليم والصحة والخدمات فقد تركت لاهتمامات السكان.

إن الأخبار التي وردت عن بعض البايات وتشجيعهم لحركة التأليف وإقامتهم للمؤسسات العلمية، أو بناءهم للمجمعات الثقافية، ولا حتى اشتهار بعض الباشاوات بعلمهم وحبهم للعلماء، لا يكفي لضحض إجماع الرحالة على انخفاض مستوى التعليم، وإهمال الدولة للمؤسسات والمراكز العلمية، وغياب جامعة للعلوم على شكل ما كان قبل مجيء العثمانيين.[2] ثم إن من روجوا أخبار هؤولاء البايات كانوا من المقربين للبلاط، ومن ثم فإنها تؤخذ بحذر تفاديا للأحكام مطلقة.

لقد حمل الورتلاني السلطة العثمانية مسؤولية تردي الأوضاع ونعى عليها إهمالها للعلم ومؤسساته وعدم السهر على الأوقاف والأحباس و إضاعتها الأموال في الكماليات[3]، مما أدى إلى تسارع وتيرة هجرة العلماء على العهد التركي، كتعبير على تدهور الأوضاع العلمية بالجزائر.

2- المستوى العلمي: تميز التعليم في الجزائر بانتشاره الواسع، وإذ يري البعض أن نسبة من يتقنون القراءة والكتابة من الجزائريين أنذاك لا تتعدى 40%، فإن المؤرخين الفرنسيين لاحظوا أن السكان كانوا يوقعون في دفاتر الحالة المدنية وبالعربية.[4]

لقد كان انتشار التعليم نابع مما بقي له من احترام، وسهر المجتمع والطرق الصوفية على إقامة مؤسسات التعليم الابتدائي، لكن ذلك لا يعني مستوى طيب للتعليم بقدر ما يعني محوا للأمية. ثم إن هذا التعليم لم يكن يعطي سوى القيمة الأدبية[5]، ثم إن الإعتناء بالعلماء كان متدنيا ، و لم ينسج

---

[1] Berbrugger (A) , un consul au 18e si , in RA N° 06 , A 1862 , p. 399.

[2] عبد الله عنان ، مدرسة بجاية الأندلسية وأثرها في إحياء العلوم بالمغرب الأوسط، بحلة الأصالة ، ع13، سنة1973، ص.199وما يليها.

[3] الورتلاني ، المرجع السابق ، ص 686.

[4] أندري برنيان وأخران ، المرجع السابق ، ص 211.

[5] لقد سجل إبن حمادوش ذلك بعد أن أفلست تجارته أنظر: الرحلة ، ص 115.

علماء العصر من تدني المستوى، حتى أجمع من عايشوا العصر على أفول عهد العلم في معظم حواضر الأيالة[1].

مع ذلك تضاربت أراء الباحثين حول تطور المستوى العلمي، فالعلم والمؤسسات العلمية منتشرة والأمية قليلة، إلا أن ذلك لا يعبر إلا عن مستوى علمي متدني للطالب والعالم على السواء، فالتقليد سيد، والتصوف عام في كل العلوم، وقد أدرك الإنجليزي شاو حجم المفارقة والتناقض فسجل قائلا: "ليس معنى هذا أن عدد المشتغلين بالعلوم قليل، ولكن علوم أخذت شكل العادة والروتين"[2]

إن عدم اهتمام السلطة العثمانية لا يعني عدم انتشار العلم، وانتشاره لا يعني تطوره بالضرورة وارتفاع المستوى، من هنا يسهل علينا فك المفارقة بين قلة الأمية، وكثرة المؤسسات العلمية في مقابل ضعف المستوى، وإن شئنا أن نلخص حال مثقفي العصر على مقولة فولتير: "يفهمون ويعرفون القليل في كل شيء."

3- تعليم دون أهداف تربوية: لم يكن التعليم في الجزائر يحمل فلسفة تجاه المعرفة، بل اقتصر طلب العلم على دوافع دينية ذاتية، فكان الهدف معرفة أحكام الدين وتحقيق الرغبة الخاصة، وهذا ما جعل الإبداع يقبر، والعلم يتوارث في أسر بعينها، فلم يحمل التعليم عندنا فلسفة إجتماعية أو أخلاقية تكفل تطبيق النظريات والآراء المعرفية في الوسط الإجتماعي،[3] بل رأينا مجتمعا يوصف بالإنحلال وانتشار العادات السيئة والأمراض الإجتماعية حتى ولو أصرّ المجتمع ونخبه على إخفاء ذلك، أو اكتفائهم بالتلميح، على خلاف الرحالة الأوربيين الذين كانوا أكثر صراحة عندما وصفوا وسجلوا كل ذلك.[4]

كما أن المجتمع تخلى عن القيم، و نسج الفكر الصوفي التواكلي خيوطه، فعلوم العقل إختفت، وإن وجدت فلا تتناول إلا من وجهتها الصوفية، وإذا كانت العملية التربوية مرتبطة بنظام

---

[1] ناصر الدرعي في الرحلة، مخ.م.و.ج، رقم 1997، الورقة 16 وجه. و الورتلاني، في الرحلة، ص686. والزياني، في الترجمانة، ص142.

[2] Shaw , opcit , p.81

[3] علي خليل أبو العينين ، أصول الفكر التربوي الحديث بين الإتجاه الإسلامي والإتجاه التغريبي، دار الفكر العربي، دت، ص.105.

[4] فالورتلاني اكتفى بالتلميح للإنحطاط الأخلاقي، بينما كشف هايدو ودي برادي الإنحلال الأخلاقي كالدعارة والخمر والشذوذ أنظر: Haedo , opcit , p.311 et de paradi , opcit , p.215-225-233-257

ثابت للتعليم والقيم[1] فإنه في الجزائر كان العكس هو السائد، فالخلل في القيم واضح والأهداف مهملة غير واضحة مما جعل الجهد العلمي غير منتج.

4- **الأجور والحوافز:** لم يكن التدريس من المهن المرغوب فيها بسبب انخفاض أجوره وعدم استقرار موارده، مما دفع بالعلماء إلى ممارسة مهن أخرى لقلة جدواه.

أ/ ميزانية التعليم: لم تكن مصارف قطاع التعليم مضبوطة بسبب عدم إشراف الدولة عليها، فالتعليم في الكتاب كان يتحمله الأولياء تجاه مؤدبي أبنائهم، وقليل من هؤولاء من يحصل على أجر قار من الأوقاف[2]، التي كانت تصرف على الموظفين الرسميين كالأساتذة والخطباء.

لم يخرج عن هذه العادة سوى محمد باي وهران الذي ألحق رواتب المدرسين ببيت المال تفاديا لعدم انضباط الأجور الناجم عن نفاد الوقف وتذبذب مداخله[3]، وبذلك تكون أول محاولة للإشراف الرسمي على التعليم، إلا أنه لم يكتب لها النجاح والتعميم، فقد استمرت الرواتب في بقية المناطق أسيرة الوقف- قل أو كثر- ولذلك لا نستغرب عدم تقاض البعض لرواتبهم شهورا متتالية.

ب/ راتب المؤدب: حسب دراسة لإمريت فإن أجرة المؤدب تصل إلى 30 ف. ف قديم شهريا على كل طفل، حيث يتلقى نصفها قيمة، والبقية على شكل هدايا بمقدار 5فرنكات وعطايا بقيمة11 فرنك[4]. لكن من الصعوبة التعميم والتسليم بذلك، فالأحياء لم تكن تضم طبقة إجتماعية واحدة، ثم إن الإختلاف بين مستوى المدن والأرياف يجعل الأجر مختلفا، ثم إن ذلك لا يتوافق وإشادة المصادر بضعف نفقات التعليم على الآباء، والذي كان يختلف حتى داخل المدينة نفسها وذلك حسب نوع الوقف وقيمته، والحي الموجود به الكتاب، ومستوى دخل الأسرة.[5]

ج/ راتب المدرس: على خلاف المؤدب، فإن راتب المدرس كان خضعا لشروط الواقف، ففي الوقت الذي يتقاضى فيه مدرسوا جامع خضر باشا 30 دينارا، ومدرس جامع سوق الغزل بقسنطينة 48

---

[1] محمد منير موسى،فلسفة التربية إتجاهاتها ومدارسها،عالم الكتب،القاهرة ط 1995،ص92.

[2] خصصت وقفية جامع محمد الكبير 40 ريالا لمؤدب كتاب الجامع أنظر:, Leclerc (h) , inscription Arabes de Mascara , inRA n4 A1859-60, p.45.

[3] إبن سحنون، المرجع السابق ، ص.135.

[4] وقدره سعد الله بحوالي 2ف.ف.قديم يوميا أنظر: تاريخ الجزائر الثقافي ، ج1، ص.330.

[5] كان مدخول مؤدب كتاب عبدي باشا الحنفي يصل 4 ريالات شهريا، في حين لا يتقاضى زميله في كتاب محمد باشا سوى 2/1ريال أنظر:سعد الله ، المرجع السابق ، ج1، ص.330.

ريالا، فإن زملائهم في جامع العين البيضاء بمعسكر يتقاضون بين 40- 60 ريالا، في حين كان مدرس ومدير مدرسة الجامع الأعظم بقسنطينة يحصل على 48 ريالا.[1]

ليس من السهل قراءة هذه الأرقام، فرغم التقارب الحاصل بينها، فإنه من الخطأ تقيمها أو تعميمها، فالتدريس مستويات، وما أوردناه رواتب كبار الأساتذة في كبرى المؤسسات وأكثرها وقفا، ومن ثم يبقى السؤال مطروحا حول رواتب أساتذة المساجد الصغرى ذات الأوقاف الصغيرة.

وأمام انعدام الوثائق من الصعب الخروج بتصور واضح، وإن كنا نميل إلى أن مهنة التدريس كان مدخولها ضعيفا وغير قار في معظم المؤسسات، وإلا كيف نفسر عبارة إبن سحنون بعد تثبيت محمد باي للرواتب "فاتسع بذلك حال العلماء وانشرحت الصدور للقراءة، وشرهت لها النفوس وكثر طلبة العلم وتشوف كل واحد للتدريس، وأشتد الحرص على العلم من بعد أن كاد أن يسترك إشتغالا بالتجارة لقلة جدواه".[2]

د/ الحوافز: لم تكن الدولة تولي اهتماما بقطاع التعليم إشرافا وإنفاقا، بل جعلته مسؤولية المجموعات الدينية، وجعلته مرتبطا بقطاع الأوقاف والأهالي، بله أن تهتم بالحوافز والعطايا، وهذا ما زهد -في رأينا- المجتمع في مهنة التعليم خاصة إذا عرفنا أن الحوافز المادية هي استجابات نفسية واجتماعية تستهوي النفس أكثر من الحوافز الأدبية.

لقد كان المدرسون يحصلون على امتيازات وهدايا إضافية من أولياء تلاميذهم، أومن أهل البر، خاصة في أوقات المناسبات والأعياد الدينية، إضافة إلى تشجيعات بعض البايات، كما لجأ العلماء -لتغطية نفقات الحياة- إلى ممارسة مهن ملحقة كالتجارة والإمامة والخطابة والإفتاء للإستفادة من امتيازات إضافية.[3]

خلاصة القول أن قطاع التعليم لم يكن يجذب فئات المجتمع إلا قليلا، ضعف مداخله وعدم استقرارها وانعدام الحوافز التشجيعية جعلت المهنة تكتسي رصيدا أدبيا لا ماديا، هذا لم يمنع ظهور فئة من العلماء المترفين شقت طريقها بشكل أو بآخر في سلم الرقي الإجتماعي.

[1] Charles feraud, les anciens établissement religieux musulmans de constantine, in RA N°12, A 1869 p, 131.

[2] إبن سحنون ، المرجع السابق ، ص. 135.

[3] جمع محمد النقاوسي وحمودة المقيايسي بين العلم والنساخة وصناعة المقايس أما إبن حمادوش فقد مارس التجارة،إبن حمادوش، الرحلة، ص.32.

المبحث الثالث: موقع المثقف داخل منظومة المجتمع.

كان العالم في المجتمع الجزائري تتجاذبه المسؤولية العلمية والحاجات النفسية والإقتصادية، وبين هذا وذاك يتموقع رجل العلم في مجتمع كانت أولى أولوياته الحرب والتجارة، مع ذلك مارس كبار العلماء وظائفهم المتنوعة، والتي سمحت لهم بالتواجد في طبقة اجتماعية محظوظة.

أولا:الوظائف الإدارية الأساسية: لم يكن العلماء مهيكلين إداريا وبشكل رسمي إلا في بعض الوظائف المهمة، لكن مع استقرار سلطة الأتراك بدى أن جهازا بيروقراطيا أخذ في التشكل إعتمادا في البداية على موارد بشرية تركية، ثم سرعان ما فتح المجال أمام علماء البلد لتغطية النقص وضمان إحكام السيطرة، وكانت أهم الوظائف:

أ/ الإفتاء: ويأتي على رأس السلم الوظيفي من حيث الأهمية، وكانت المكانة العلمية والشهرة جوازا لشغل هذا المنصب المستحدث من طرف الأتراك، الذين جعلوه برأسين أحدهما للمذهب الحنفي والثاني للمذهب المالكي. فكان يؤتى بالأول مع الباشا ثم أصبح يعين من الكراغلة لاحقا[1]، وكان الثاني يعين اعتماداعلى رأي جماعات الضغط.

يتمتع المفتيين الرئيسيين برئاسة المجلس الأعلى الذي ينعقد أسبوعيا في الجامع الأعظم، بحضور القاضيين وكبار العلماء وممثل عن الحاكم للنظر في القضايا الكبرى، أما القضايا الصغرى فكان يتولاها القضاة العاديون. وقد اختلف حول كيفية تطبيق أحكام هذا المجلس، ومن له سلطة القرار النهائي، وإذ نرجح الرأي القائل بأن كلمة الفصل كانت للمفتي المالكي، فإن ذلك لا يعني أن مهمة المفتي الحنفي لم تتعد الإشراف الفقهي والإداري على مساجد الأحناف.[2]

سيطرت عائلات بعينها على منصب الإفتاء وتوارثته لأجيال، فعلى المذهب المالكي إشتهرت عائلة قدورة، واشتهرت عائلة إبن رجب على المذهب الحنفي، ويرجع الأمر لامتيازات المنصب، مما أدى إلى اشتداد الصراع بين الأسر العلمية، فكثيرا ما كان المفتي يجمع وظائف أخرى مكملة، كالتدريس والخطابة والقضاء، عدا نظارة الأوقاف التي لم تكن من نصيبه إلا نادرا[3].

1كان حسين ابن رجب شاوش الكرغلي ت1102هـ/1690م أول مفتي محلي . سعد الله، المرجع السابق ، ج1، ص 393.

3في الوثيقة رقم53 الملف2، مخ.م.و.ج رقم 3205 مجموع. كان المفتي سنة 1102ه/1686م محمد قدورة وناظر الأوقاف محمد المورى.

2أحمد توفيق المدني ، من الوثائق الجزائرية العثمانية:مشكل الديوانة بين الجزائر و البلاد العثمانية، مجلة التاريخ، ع9 ، سنة 1980، ص77.

ب/ القضاء والتوثيق: عرف القضاء تسلسلا هرميا يرأسه قاض حنفي وآخر مالكي تساعدهم مجموعة من الموثقين والعدول، ثم يتكرر هذا النموذج هرميا في عواصم الإقليم، ليصبح أحادي المذهب في المدن الصغرى، وقد كان أمر التولية يتم من طرف الباشا شخصيا، مما يؤكد استقلالية القضاء .[1]

كان القضاء أهم الأجهزة التي استوعبت ووفرت لخريجي المؤسسات التعليمية وظائف قارة ويتضح ذلك أكثر إذا علمنا حجم العدول والموثقين والمحضرين القضائيين (الشواش) والشهود الملحقين بالجهاز القضائي، أو المكلفين بكتابة السجلات وتوثيق العقود.

إختلفت أجور القضاة حسب درجتهم وأماكن عملهم، لكن الثابت أن قاضي المظالم وقاضي المواريث كانت لهما أهمية خاصة، فالمنصبين طريق لمنصب القضاء العام أو الإفتاء، إضافة لامتيازات أخرى، فقاضي المواريث بقسنطينة كان يتقاضى10% عن كل حالة تقييم للتركة، أما قاضي إقليم التطري فوصلت أجرته إلى 6سلطاني[2] .

ج/ الإمامة والخطابة: يذهب المؤرخون إلى أن الخطيب كان يتولى الإمامة أيضا، والحق أن خطيب الأعياد والجمع لم يكن يؤم الناس في سائر الأيام، بدليل وثائق أوقاف المساجد التي تخص الخطيب والإمام بأجر كل واحد على حدا، ويبد وأن المنصبين كان مهمين خاصة الخطابة، على الأقل في مساجد الحواضر، ففي الجامع الكبير بقسنطينة يأتي الخطيب على رأس السلم الوظيفي ب100 ريال، في حين لم يتعد أجر خطيب جامع معسكر 40 ريال[3] .

إشتهرت خطب البعض حتى جمعت في تأليف مستقل، وقد كانت قوة هؤلاء وشعبيتهم كثيرا ما تشكل خطرا على السلطة فتلجأ إلى نقل بعضهم، أوتقليد المنصب من لا يحسن كتابة فقرة،حيث نعى بعضهم انتشار اللحن والخطأ والتحريف[4] .

د/ التدريس: تحدثنا سابقا عن مهنة التدريس بشيء من التفصيل، وبقي أن نشير أن بعض المدرسين استغلوا مناصبهم لتكوين ثروات.

هـ/ نظارة الأوقاف: كان للوقف- باعتباره مؤسسة- ناظر يتولى تسيير شؤونه، ويساعده وكلاء ثانويين وكتبة وشواش وعدول، وقد كان يعين في البداية من طرف صاحب الوقف، مما فتح المجال

---

[1] الرسالة 44، الملف3 ، مخ.م.و.ج رقم 3205 مجموع. وهي مرسوم تولية قاضي بجاية سنة1201هـ.

[2] Henri et Bon Aucapitaine, opcit, p. 367.

و السلطاني عملة جزائرية من الذهب وزنه 3غ

[3] leclerc (H) , opcit , p.45.

[4] العياشي ، المرجع السابق ، ج1 ، ص 46.

أمام المتسلقين لتحقيق الثراء، فتدارك البايات الأمر وأصبحوا يعينون بأنفسهم وكلاء الأوقاف، إلا أن ذلك لم يقض على الظاهرة، خاصة وأن المنصب كان يدر أرباحا إضافية.[1] مستغلين في ذلك حرية التصرف التام دون مراقبة سوى من المجلس العلمي الذي تخلى عن دوره، وهذا ما دفع صالح باي إلى اتخاذ إجراء محاسبة الوكلاء كل ستة أشهر وتسجيل الأحباس قديمها وجديدها، مع احتفاظ الوكيل بكامل الصلاحيات في عقد الصفقات وشراء الأحباس أو استبدالها[2].

و/ الكتابة: عبارة عن مجموعة من الموظفين الملحقين بقصور الإمارة ودواوين الإدارة، ولذلك تعتبر وظيفة رسمية، حيث كان يشترط فيها حسن الخط ومعرفة باللغات، وربما أضيف لها العلم بالبلاغة والبيان، وقد ألحق الحكام بقصورهم عددا من الكتبة حتى وصل عددهم بقصر الداي 12 كاتبا، بعضهم لقراءة الرسائل وآخرون للترجمة. إلا أن خطورة المنصب واختلاطه بالسياسة زهد الكثير فيه، وجعله من المهن الغير مرغوب فيها.

ي/ السفارة: كانت السلطة تخص بها ذوي المكانة الرفيعة من العلماء أصحاب الشهرة والتأثير والعلاقات، فمحمد الخروبي قاد مفاوضات تقسيم الحدود بين الترك وشرفاء المغرب.[3]

كما كان دور العلماء واضح في إنهاء الخلافات السياسية، حيث قاد العالم محمد القوجيلي سفارة إلى استنبول سنة 1655م في شأن الأهوال التي مرت بها الأيالة، كما قام محمد ابن العنابي بسفارة إلى المغرب في 1816م لطلب المعونة، تلتها سفارة أخرى إلى استنبول سنة 1826م، وقبله كلف محمد الكبير كاتبه إبن هطال بقيادة مفاوضات شراء السلاح[4].

مع ذلك لم تكن السفارة وظيفة بعينها، ولكنها أسندت إلى بعض العلماء، من دون مرتب دائم، وإنما كانت الهبات و العطايا تتقاطر على السفير إذا نجح في مهمته.

---

[1] الفكون ، الموجع السابق ، ص 77.

[2] حول دور وكيل الوقف أنظر: سعيدوني ، موظفوا مؤسسة الأوقاف، مرجع سابق ، ص 179.

[3] عمر رضا كحالة ، المرجع السابق ، م11 ، ص 6.

[4] الراشدي ، المرجع السابق ، ص 247.

ثانيا:الوظيفة صراع أجيال:

1- التنافس على الوظائف: رغم تنوع مجالات العمل ظاهرا إلا أن المتأمل في التصنيف الرتبي للسلم الوظيفي يجد الوظائف محددة ومحدودة، بحكم اقتصارها على مؤسسات بعينها، وعلى الحواضر دون الأرياف، بل لم يكن للتوزيع الوظيفي إمتداد أفقي أو عمودي واضح، من هنا ظهر تنافس شرس حول الوظيفة، إستعملت فيه كل الوسائل كالوساطة وإدعاء العلم والرشا والوشاية[1].

لقد عمت ظاهرة الرشوة للحصول على المناصب في كامل الأيالة الجزائرية، فإذا أعيى طالبها هذا المنفذ لجأ إلى الدس والوشاية.[2] كما اختار بعضهم التملق للحكام، وقد أعلنها ابن ميمون صراحة في كتابه وهو يهديه للباشا:

ومن العجب أن تراني آخذا ذهبا وأعطي الجوهر المكنونا.[3]

إن لحالة الفقر التي عاني منها معظم العلماء- بسبب قلة ميادين العمل- دورا في ازدياد قيمة الوظيفة والتكالب عليها، مما أدى إلى انتشار ظاهرة الوساطة للحصول على المنصب.[4] ومن هنا ندرك سر العلم القليل والصراع الشرس على الوظائف مع سلطة عرفت كيف تتخذ من الوضع المادي طريقا لكسر شوكة العلماء.

2- توريث المناصب: من الطبيعي أمام قلة الوظائف وأهميتها في ضمان مصدر الرزق من جهة، وسيطرة السلطة على توزيع الريع الإقتصادي وشدة التنافس على المناصب من جهة أخرى، أن تكون النتيجة الطبيعية أن يسعى كل فائز إلى استمرار الوظيفة في عقبه، وهي أمور ولا شك منافية لشروط تولي الوظائف كالعلم والكفاءة والأخلاق التي لا تورث.

تصادف الباحث في الفترة التركية- إضافة إلى ظاهرة الجمع بين أكثر من منصب- ظاهرة التوريث العائلي للمناصب بشكل فاضح، فسعيد قدورة مفتي العاصمة أناب عنه إبنه، ليورث بدوره المنصب لأخيه أحمد بعد أن ظل فيه أربعون سنة، وكذلك عائلة ابن باديس التي يقال أنه اجتمع فيهم أربعون حازوا المناصب المخزنية.[5]

---

[1] حفل منشور الفكون بأخبار الصراع على الوظائف بين العلماء مما يعبر عن المستوى الثقافي والإجتماعي لهذه الفئة أنظر مثلا: ص75 و83.

[2] الرسالة 14، الملف2، مخ.م.و.ج رقم 3206 مجموع.

[3] إبن ميمون، المرجع السابق ، ص 113.

[4] أحمد الطاهر ابن حواء، زهر الآداب ، مخ.م.و.ج رقم 893 مجموع ، الورقة 49-78 ، الورقة 75 وجه.

[5] الفكون ، المرجع السابق ، ص 57.

كما نجد عائلة الفكون- التي نبغ فيها الجد والأب والحفيد والإبن- تتوارثـــت الإمامـــة والخطابة والقضاء،فمشيخة ركب الحج التي ظلت تسند إليها إلى غاية1247/ 1838.[1] أمـــا عائلـــة المسبح فقد تعاقب الأباء والأبناء على الوظائف الرسمية إلى ما بعد الإحتلال، فقد استوقفنا الصـــراع على منصب القضاء بين سنتي 1224-1248هـ بينها وبين عائلة باش تارزي[2].

3- الوظائف ومصائبها: بقدر ما كان التنافس على المنصب شديدا بقدر ما كانت صعوبة الإحتفاظ بالمنصب أشد، فأحمد بن قدورة المفتي الرسمي للأيالة أعدمه محمد بكداش، وقبله والده سعيد قـــدورة الذي نفاه يوسف باشا إلى استنبول ثم عاد مرة أخرى ليتولى نفس المنصب، أما عيســـى الثعـــالبي- المقرب من الباشا السابق- ويحي الشاوي فقد اتخذا من الهجرة وسيلة للهروب الطوعي قبـــل إنـــزال الأذى القسري، وفر زميلهما سعيد المنداسي إلى المغرب.[3]

سجل الفكون المصائب التي لحقت بعض العلماء جراء وظائفهم حتى يبدوا للقارئ أنهـــا أصبحت موضة العصر،فهذا يحي بن محجوبة كثر صيته كما كثر سجنه، أما القاضي يحي بن بـــاديس والمفتي محمد بن قاسم الشريف مزوار الشرفا فقد جردا من مهامهما، أما ابن نعمون فلم تصبه إذايـــة من منصبه و لم تتوالى عليه النكبات كغيره ممن تتولى الخطط بالبلد.[4]

لقد كانت الوظيفة نعمة بقدر ما كانت نقمة، خاصة مع سلطة كانت تسعى إلى تدجـــين العلماء وضمان ولائهم ترغيبا وترهيبا، فكما كان توزيع المنصب يتم من هنا وهناك، كان انتزاعـــه والزج بصاحبه في السجن أمر هين.

---

[1] أبو القاسم سعد الله ، الفكون داعية السلفية ، مرجع سابق ، ص52.

[2] رصدنا هذا الصراع من التعاقب الدوري بين محمد المسبح ومصطفى باش تارزي وذلك من خلال أختامهما الموقعة في سجلات الأحوال الشخصية رقم 5و6و7 بين 1224-1248هـ.

[3] أحمد السلاوي، الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر السلاوي وآخر، دار الكتاب، المغرب1956، ج7، ص 31.

[4] عبد الكريم الفكون،المنشور، ص81-82

ثالثا:الهجرة أو التعاون الثقافي: لم تكن الهجرة العلمية وليدة العهد العثماني، فهي منذ القديم من وسائل الإتصال، وقد كانت دائمة أو مؤقتة، داخلية أو خارجية، ويمكن أن تكون ورائها دوافع أخرى ثانوية كالأوضاع السياسية والإجتماعية، مع ذلك سنركز دراستنا على الهجرة العلمية باعتبارها أقرب لموضوعنا.

1- الهجرة الداخلية: وهي التي تتم من المدينة إلى الريف أو بين أقاليم الأيالة وعواصمها الكبرى، وقد تكون مؤقتة أو دائمة، ونحدد أشكالها في:

زيارات الطلبة إلى المشايخ لأخذ العلم أو طلبا للتبرك فرادى أو جماعات،[1] انتشرت رحلات العلماء للإستزادة العلمية، حيث كثيرا ما كان طلاب العلم يغتنمون قدوم بعض العلماء للجلوس إليهم.[2]

وكثيرا ما كان الطالب يكرر زيارته المرة بعد الأخرى لتأكيد ما أخذه وللاطلاع على ما هو جديد، وكذلك كانت رحلة الحج فرصة للإنتقال والإلتقاء العلمي، حيث كان الركب يمر بمدن علمية كثيرة، وكان خط الإرتحال يدوم لأيام يستغلها العلماء في أخذ الإجازات والمقررات العلمية.[3]

وكثيرا ما ابتدأت الهجرة مؤقتة لتنتهي بإقامة دائمة للطالب أو العالم على السواء، فمعظم مثقفي الحواضر كانوا ذوي إلحاقات ريفية، حيث كانت المدينة عامل جذب والريف مصدر تمويـن والوطن مفتوح للجميع.

2- الهجرة الخارجية: وقد نبعت من عدم وجود جامعة علمية فكانت تكميلا لسنوات التحصيل في الداخل، وأحيانا كانت لأسباب سياسية نشير إليها في محلها. هذا ونسجل أن بعض النخب الجزائرية استفادت من وصول بعض البايات الذين شجعوا الحركة الثقافية في شكل ما يعرف بالبعثات العلمية،[4] حيث تمت الرحلة في كل الإتجاهات مشرقا ومغربا.

---

[1] الورتلاني ، المرجع السابق ، ص.27.

[2] الفكون ، المرجع السابق ، ص. 204.

[3] حول أثر رحلة الحج علميا في الداخل أنظر: الورتلاني ، المرجع السابق ، ص.89.

[4] كان محمد باي يبعث إعاناته للطلبة الملحقين بالأزهر ولو أن ذلك يبقى عملا معزولا لا يخول لنا الحديث عن بعثات علمية بالمعنى الحديث، أنظر: الراشدي، المرجع السابق، ص.69 مقدمة المحقق.

أ/ إلى المغرب:- الذي شهد حركة علمية مزدهرة مثلها جامع القرويين وزوايا مختلفة. وصل إلى هناك علماء تلمسان الذين امتزجت هجرتهم بسوء أوضاع المملكة الزيانية ثم الفتوح العثمانية، حيث مثل دفعتها الأولى كل من أحمد الونشريسي وابنه عبدالواحد ومحمد بن شقرون، وكلهم وجدوا الرعاية وتقلدوا الوظائف. وكان وقوف علماء تلمسان مع الحملة السعدية عليها ضد الأتراك سنة 968هـ سببا في هجرة جماعية كان على رأسها العالم الأكبر المقري[1]، وهي الهجرة التي تكررت مع ثورة درقاوة سنة 1804م وانتقال ما بقي من بيوتات تلمسان كأولاد المقري وبن هطال والعقباني، وبين المرحلتين كان محمد الغربي القسنطيني قد استوطن المغرب [2].

ب/إلى تونس : التي كان لصلاتها القوية بإقليم قسنطينة قبل العهد العثماني دورا في تنشيط حركة الهجرة إلى الزيتونة، ولعل قربها ووقوعها في طريق الحج سهل وصول علمائنا إليها عبورا أو إقامة.

فإليها وصل الفقيه أبوالقاسم البجائي المحدث، وعاشور القسنطيني المدرس بالزيتونة، كما وصلها الشيخ عيس الثعالبي وقبله سعيد قدورة وأحمد العوادي الذي رحل إليها غارفا على شيوخها حتى إذا برع في الفقه تولى قضاء ماطر وصناعة التوثيق والتدريس بالزيتونة.[3]

وكان طلبة الخنقة يكملون تعليمهم العالي في الزيتونة بحكم القرب الجغرافي، كمحمد العنابي الذي درس ببلاد تاستور ثم انتقل إلى سوسة حيث زاوية سيدي أبوراري ثم ورد تونس العاصمة حيث برع في العلوم العقلية والنقلية.[4]

لم تستمر الهجرة إلى تونس خلال حكم الأتراك بنفس الوتيرة التي كانت عليها أيام الحفصيين[5] وإن لا نشك في استمرارها بشكل أوبآخر.

---

[1] إبراهيم حركات ، الصلات الفكرية بين تلمسان والمغرب ، مجلة الأصالة ، ع26 ، سنة 1975، ص.190.و مولاي عبد الرحمن ابن زيدان، إتحاف أعلام الناس بأخبار حاضرة مكناس، المطبعة الوطنية ، الرباط 1932، ص.36.

[2] حفلت كتب المغاربة بأخبار الجزائرين استوطنوا المغرب أنظر: عباس المراكشي الإعلام بمن حل مراكشمن الأعلام ج2 ص.180. و محمد مراد ، تاريخ تطوان ، مطبعة كريماديس، المغرب دت، م1، ص.157.

[3] حول هجرة علمائنا إلى تونس أنظر:إبن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان ، تحقيق لجنة، المطبعة الرسمية، تونس 1964، ج7، ص.151.

[4] لاري مصلح الدين ، بشائر أهل الإيمان، ترجمة حسين خوجه، مخ رقم1/84، الورقة619. مكتبة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

[5] حول الهجرة إلى تونس أنظر: عمار هلال،أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1962دم.ج 1995، ص 335.

دعوة الورتلاني طلبته للذهاب إلى تونس والتي تركت أثرها خاصة و أنها قريبة غير مكلفة؛ إضافة لاستمرار خضوع إقليم قسنطينة للمؤثرات الثقافية الواردة منها.

ج/إلى مصر: إزدهرت رحلة الجزائريين والمغاربة عامة إلى الأزهر، حتى أصبح لهم رواق خاص يعرف باسمهم، فكان مؤسسة ثقافية واجتماعية يرعى شؤون أبنائه من الأوقاف التي حبست عليه .[1]

جلس معظم الجزائريين النازلين بالمشرق إلى علماء مصر، فقد تردّد الورتلاني والثعالبي وأحمد بن عمار على مجالس المسجد الحسيني، ورحل الشيخ علي بن الأمين إلى مصر طلبا للعلم، فلما عاد تقلّد خطة الفتوى .[2]

لقد أعجب الجبرتي بالجزائريين و المغاربة عامة فترجم لهم، وخاصة من تولّى منهم الخطط كأبي العباس الجزائري (ت1787/1202)، الذي درّس في الرّواق وأشرف على نظارة الجوهرية[3] وقبله محمد حسن الجزائري الذي تصدر الإقراء والتدريس في الصرغتمشية[4]، إضافة إلى أحمد المقري ومحمد البليدي(ت1762/1176) المدرّس بالمشهد الحسيني.[5]

لقد كان للرحلة الأزهرية عطاءاًكبير بما لعبه علماؤنا من دور في تنشيط الحياة العلمية في مصر، و بما نقلوه إلى بلادهم من علم، حتى أن أثارهم لازالت شاهدة عليهم إلى اليوم بمصر .

د/رحلة الحج علميا: لم تكن الرحلة إلى الحج عبادة فقط، فإذا دققنا جيدا وجدنا أنها لم تكن لتستكمل فوائدها إلا بما تتيحه للعلماء من الانتشار في بقاع العالم، فعاشور الفكرين

استقر بالحجاز ، أما يحيى الشاوي الذي فاته الركب فاستقر للتدريس في الأزهر، في حين استغلها الحاجي للقاء علماء مصر .[6]

---

[1] عبد الرحيم عبد الرحمن، المغاربة في مصر في العهد العثماني ، منشورات المجلة التاريخية المغربية ، تونس ط 1982 ، ص 99.

[2] الكتاني ، فهرس الفهارس ، ج2 ، ص 260.

[3] مدرسة ملحقة بالأزهر أنشأها جوهر القنقباي الجركسي ت844 هـ /1440م.

[4] مدرسة أسسها سيف الدين صرغتمش الناصري سنة757هـ /1256م.

[5] عبد الله محمد عزباوي ،" الروابط الثقافية بين مصر و بلاد المغرب في القرن 18 م" ، م.ت.م ، ع 19-20 ، سنة 1980 ، ص 244. و عن أخبار الجزائريين بمصر أنظر: الجبرتي في عجائب الآثار ج 1و2 ، و المحبي في خلاصة الأثر ج1و2و3 .

[6] الحاجي، الرحلة، مخ.م.و.ج رقم 1564، الورقة رقم 2 وجه. مع العلم أن مدة رحلة الحج لم تكن تتجاوز الشهرين حسب تقرير عثرنا عليه عرضه مصطفى أفندي رئيس الركب سنة /1243هـ على الداي حسين، حيث مكث الوفد 54 يوما أنظر : الرسالة رقم256 الملف1 ، مخ.م.و.ج3190مجموع.

كما رحل أحمد المقري إلى الحجاز فارا إليها من المغرب سنة 1618/1028وحج أبوراس الناصر مرتين حيث تتلمذ بمكة على علماء المغرب و الشام وقبله الورتلاني الذي حج ثلاث مرات فحفلت رحلته بأخباره مع علماء مصر وتونس والحجاز.[1]

لقد كانت رحلة الحج أنذاك وسيلة لاستكمال التكوين الثقافي عن طريق الاحتكاك بالمدارس الثقافية في المشرق، وكذا عامل استقطاب للاستقرار في مناطق أخرى خاصة بتونس و مصر .

هـ/إلى استنبول: وصل علي ابن محمد الجزائري(إبن الترجمان) حيث لقي الحظوة لذى الباب العالي، كما وصلهاسعيد قدورة منفيا رفقة وفد من العلماء ، ثم وصلها محمد القوجيلي على رأس وفد في مهمة سياسية، ويحيى الشاوي الذي ألّف كتبا قدّمها هدية للسلطان[2]، مما يدل على أن مثل هذه الزيارات لم تكن لتمر دون تلاقح الأفكار والجلوس إلى حلقات العلم.

لم تكن الهجرة إلى استنبول بنفس الزخم الذي عرفته الهجرة مشرقا و مغربا -حيث الحياة الفكرية هناك لم تكن غنية- واقتصرت على أداء المهام الرسمية أو الهجرة القصرية أو طلبا للجاه ، مع ذلك لم تخل من استفادات علمية .

بقي أن نسجل غياب الرحلة إلى ليبيا، فرغم علاقات الورتلاني مع حكامها وعلمائها، و مرور ركب الحجيج بها، إلا أننا لم نعرف من استقر بها سوى الشيخ علي بن محمد الميلي[3].

3- علماء وافدون :لم تكن الجزائر منارة علم حتى تستقطب علماء الخارج، لذلك اقتصر قدومهم إليها على أداء المهام الرسمية و الزيارات الخاصة .

فمن تونس قدم إبراهيم الفلاري، ومن المغرب جاء محمد الفاسي والنحوي محمد التواتي، ومرّ إبن زاكور والعياشي أثناء رحلاتهم إلى الحج من هنا، فكانت للأول جلسات علمية بالجامع

---

1. الورتلاني ، المرجع السابق ، ص 391 . وأبو راس الناصر، المرجع السابق ، ص63.
2. أبو القاسم سعد الله ، أبحاث و أراء ، مرجع سابق ، ج3 ، ص 119و205 .
3. عمار جحيدر ،" مصادر دراسة الحياة الفكرية في ليبيا في العهد القرمانلي1711-1835 "، م.ت.م ، ع59-60 ، سنة1990 ، ص630.

الأعظم بالعاصمة، وللثاني مطارحاته مع علماء ورقلة وبسكرة، إضافة إلى الزياني الذي تبادل مع علماء قسنطينة الزيارات والمجالسات[1].

ومن تركيا كان فقهاء المذهب الحنفي و قضاته يجدّدون كل 3 سنوات، فكان تأثيرهم واضح في إدخال المذهب الحنفي ونشر التعليم، وكان منهم حسن خوجة صاحب التآليف في التاريخ، والقاضي المولى علي الذي وصفه الفكون بالنجابة، و قد جاء و معه مكتبته العظيمة، وكذلك الحاج محمد المفتي، ومصطفى أفندي المدرس بمدرسة ولي دادة والعالم عبد الرحمن أغا الأزميري[2].

أما البعض فقد آثر الإقامة الدائمة حتى أصبحوا جزائريين بالجنسية كعبد الرحمن الجامعي المغربي، و الشيخ فتح الله التركي. بل إن عائلات بأكملها تجزأرت، منها عائلة الخروبي وابن العنابي وابن المفتي، وكلها أنجبت للجزائر نخبا قادت الحركة العلمية وتشبعت بالحياة الإجتماعية والثقافية الجزائرية.

لقد كان للهجرة العلمية أثرها على الجزائريين بما أتاحته من استكمال للتعليم العالي،وتبادل للخبرات الثقافية والعلمية، مع ذلك فإنها لم تؤثر بشكل فعّال في المستوى العلمي والثقافي، بقدر ما كانت هجرة للأدمغة باتجاه الخارج .

---

[1] حول ما خصصه هؤولاء للجزائر في مؤلفاتهم أنظر: الزياني، الترجمانة، ص ص141-152. وابن زاكور في نشر أزاهير البستان. والعياشي، الرحلة، ج1، ص ص39-49 و ج2، ص ص382-396و411-422.

[2] أنظر الرسالة 60، الملف 1، مخ م.و.ج رقم 3190 مجموع .

خلاصة الفصل الثالث

لم تكن المؤسسات العلمية توائم وتواكب مستويات التعليم المتعارف عليها، فعدا الكتاتيب فإن المدارس والمعاهد والزوايا تتداخل دورا ووظيفة، وكان غياب جامعة على مستوى الأيالة تبديدا للطاقات العلمية، في وقت كان المجتمع في حاجة ماسة إليها .

لم يكن النظام التعليمي ثابتا متوارثا يحافظ على المستوى ويعكس أساليب التربية والذوق العام، فالألقاب العلمية والإجازات وسائل للمجاملة الإجتماعية، كما أن الدولة لم تولي الإهتمام بقطاع التعليم، فعدا الوقف -الذي تداخلت مهمته السياسية والثقافية- فإن أيديولوجية الدولة كانت خالية من سياسة تربوية . في المقابل نسجل طغيان المنهج الموسوعي، مما أثّر سلبا على التحصيل العلمي أداء وإنتاجا، إذن لم تكن المؤسسات العلمية المجتمع المصغر، بل لم يكن التعليم في البنية الإجتماعية إلاّ جزءا من القيم الأدبية، ومن ثم طبع التقليد والتصوف العصر، فتدني المستوى، و أخلّ بنمطية التعليم والقيم .

الفصل الرابع: الثقافة العلمية ودورها الإجتماعي والثقافي.

لا يمكن لأي مجتمع- مهما كانت درجة تحضره- أن يؤسّس من غير ثقافة، ولا من كتّاب يعكسون إهتماماته الفكرية، وألوان ثقافته الدينية والعلمية. ومع أن المجتمع الجزائري بين القرنين 16-19م كان يعيش مرحلة ثقافية متأخرة من حضارة بدت آيلة للسقوط، فإنه مع ذلك أنتج نخبا كانت جزءا من المناخ الثقافي، و مرآة عاكسة لإنتاج العصر الذي تميز بتنوع مجالاته..

فبين علوم الشريعة المؤطرة لشؤون الحياة، والآداب بما تكسبه للإنسان من تهذيب، والعلوم البحتة والفنون ذات البعد الحسي، سجل الإنسان الجزائري مخلدا اهتماماته وحاجياته، ولكن السؤال يبقى مطروحا حول مدى فاعلية هذا الإنتاج وتأثيره الثقافي، ودوره في التقارب الإجتماعي والإثني.

إن الظرفية العلمية النسبية ترتبط أساسا بالسببيات المتحكمة فيها، وبإنتاج النخب، ذلك أن الثقافة الدينية لها أثرها البالغ على المستوى النفسي والحضاري والأيديولوجي، بحيث يكون التوجيه ذو بعد ديني، كما أن الثقافة العلمية كفيلة بالتأثير في المجتمع ، في ذوقه الفني، وفي مستويات تحضره الإجتماعي والإقتصادي.

المبحث الأول: العلـوم الشرعيـة.

لقد نالت العلـوم الشـرعية بمختلـف فروعهـا الحـظ الأوفـر مـن بيـن العلـوم الإنسـانية والتجريبية، فأهمية الدراسات الإسـلامية -بصـورة عامـة- تعـود إلـى ارتباطهـا بالثقافـات الروحيـة والعلمية، ولاعتبارها كمرجع أساسي للحضارة المحلية.

أولا: الدارسـات القرآنيـة: لقـد وجـدت الدراسـات القرآنيـة والدينيـة إهتمامـا بالغـا فـي المجتمـع الجزائري أثناء وقبل العهـد العثمـاني، وذلـك للأثـر البـالغ لهـذه الدراسـات علـى الجـانب الروحـي والثقافي، حيث كانت المحك والبوتقة التي تنصهر فيها العناصر الثقافية الأساسية المكونة للهوية..

فقد كان للعلوم الشـرعية وخاصـة **علـم القـرآن** إهتمامـا كبـيرا بيـن مختلـف الأوسـاط والنخب العلمية، سواء كانت ذو أصول بربرية أو عربية، فالدراسـات القرآنيـة قللـت مشـكل الهـوة التي فرضتها في البداية الظاهرة العرقية، بل أن تطـور الدراسـات القـرآنية كـان لـه أثـرهفـي تقريـب الفئات الإجتماعية، وتسهيل عملية الإنصهار، والقضاء على المرجعيات الإثنية.

لقد انتشر **علم القراءات** على وجه الخصوص عن طريق علماء أجلاء أغلبهم من العنصر البربري، فقد اشتهرت مدارس زواوة التي كانت مقصد طلاب المغرب الإسلامي.[1]

وبالرغم من ذلك فإن التأليف في علم القراءات كان ضئيلا، إذا ما قورن بالبعد الروحـي والثقافي الذي احتله هذا العلم بين الأوساط العلمية، فعدا مؤلفات محمـد المغـراوي، فـإن القرنيـن 16و17م يمران دون إنتاج يذكر، ولولا إنتاج القرن 18م الذي مثله أحمـد بـن توزنـت وأحمـد بـن ثابت لصدق قول التواتي أنه ما اهتم بهذا العلم إلا لما رأى غيره معرضا عن أخده.[2]

أما **التفسير** الذي يعتبر من"الثقافات القرآنية"، والتي انتشرت فـي المجتمـع، وكـان لهـا دور الإسمنت في التمازج الثقافي، وفي تنوير العقول، وطلاقة الألسنة، فقد عرف في العهد العثماني نوعا من التراجع مقارنة بالقرنين السابقين، ولعل هذا التراجع هو دلالة صريحـة علـى تراجـع الثقافـة العلمية التي كان محورها الأساسي كما قلنا القرآن.

---

[1] إبن مريم ، المرجع السابق ،ص 266.

[2] الفكون ، المرجـــع السابق ، ص 58. ولأحمد بن توزينت ت "تقيد في القراءات" مخ.م.و.ج تحت رقم 2243 وهو بخط مغربي واضح وحالة جيدة، ولأحمد التلمساني ت 1745/1158 "رسالة في النطق والتكبير" و "الرسالة الغراء في ترتيب اختلاف وجوه القراء" مخ.م.و.ج تحت رقم 2254مجموع الورقة170–180 ، وضمن هذا المجموع عثرنا على "سراج القارئ المبتدئ وتذكار المقرئ المنتهي" لمحمد ابن الشاهد ت1792/1207 وهو أديب لا مقرئ ولذلك نستغرب منه هذا العمل الذي تعدى 160ورقة ولو أنه مجرد اختصار لشروح من سبقه.

فتراجع التفسير ناتج عن تراجع المستوى العلمي، وقلة عدد العلماء الجديرين بالمقاربة العلمية للقرآن، ولذلك لا نجانب الصواب إذا قلنا أن تفسير الثعالبي في القرن 15م كان آخر حلقة في ازدهار هذا العلم، فلم يصلنا بعد ذلك عملا في مثل هذا التفسير عدا " التيسير إلى علم التفسير" في ثلاثة أسفار لأبي راس، فإذا أضفنا الثقافة العامة والسطحية لصاحبه فإننا لا ننتظر الشيء الجديد.

إن معظم الأعمال تميزت بالبساطة مقارنة بسابقاتها، فقد وضع محمد بن مصطفى تفسيره " إرشاد العقل السليم"، وأخبر الفكون الحفيد أن لجده تفسيرا على شواهد التفتزاني، وقيل أن لمحمد الخروبي تفسيرا ألفه في الجزائر، [1] وترك يحي الشاوي حاشية "الحاكمة"، ووصل علي بن عبد الواحد الأنصاري في تفسيره إلى قوله تعالى (ولكن البر من اتقى)، [2] فهل كان في نيته مشروع تفسير كامل؟. أما الأديب أحمد المقرى فقد وضع "إعرابا للقرآن"، كما عثرنا لمحمد المجاجي على رجز خص به تفسير غريب القرآن المدني.[3]

لم يعرف علم التفسير إنتعاشا إلا في منتصف القرن16م على يد عمر الوزان الذي تصدر مجالس تدريسه، وأحمد البوني الذي تصدر حركة التأليف.[4] أما عبد القادر الراشدي ورغم شهرته في تدريس التفسير فإنه لم يترك لنا سوى تفسير آية "وكل إنسان..". [5] لنختم العصر وليس -في علمنا- من وضع تفسيرا كاملا سوى عمل حسين العنابي الذي كانت نسخة منه لدى حفيده.[6]

لقد استمر التأليف طيلة ثلاثة قرون على نمط واحد، بل يمكننا أن نقول أن القرن 16م كان نهاية لمدرسة التفسير الجزائرية التي تزعمها الثعالبي. مع ذلك فإن الدراسات القرآنية ساهمت في نشر اللغة العربية بين مختلف الأوساط الشعبية والعلمية الغير عربية اللسان، كما ساهمت في ظهور وانتشار الثقافات الشفوية والمقروءة، وذلك لاعتبار أن هذه الثقافات لا تعتمد أساسا إلا على الذاكرة، فحمولتها سهلة وطريقة نشرها أسهل، كما طبع هذا النوع من الثقافات الحياة الأدبية، التي يعود فضلها إلى الظاهرة القرآنية وبعدها الروائي والقصصي.

---

[1] محمد الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس فيمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، دط، دت، ج2، ص258. والتفتزاني عاش بين722-791هـ.

[2] المحبي، خلاصة الأثر ، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة ، دت ، ج3 ، ص 173-174.

[3] وهو في 686 بيت مخ.م.و.ج تحت رقم 413. و هو في 20 ورقة و في حالة جيدة.

[4] وقد عد له الحفناوي أكثر من 168 تأليف في مختلف العلوم، أنظر تعريف الخلف ، ج2 ، ص533.

[5] الكتاني ، المرجع السابق، ج1، ص172. ومحمدابن مخلوف، مرجع سابق ، ج1، ص330.

[6] محمدابن محمود العنابي، المرجع السابق ، ص93-94.

ثانيا: الدراسات الحديثية: كانت للدراسات الحديثية مكانة كبيرة في اهتمامات المؤسسات العلمية، حيث زادت أهميتها في الفترة، حتى أن صحيح البخاري نافس القرآن الكريم من حيث الاهتمام، وظل المرجع الوحيد للدراسات الحديثية جمعا وتقييدا [1] .. ولعل أهمية الحديث كعلم تعود إلى كونه المرجعية الأساسية التي اتخدتها الحركات الدينية المتنافسة فيما بينها لإثبات حجة وجودها، بل أن أهميته كمرجعية تاريخية ساعد الحركة الإصلاحية السلفية في انتقادها للفكر الصوفي الخرافي، وتصعيد حدة الخلاف الفكري داخل مختلف الفئات الثقافية.

ففي **علم المصطلح** وإذا كان القرن 16م مرحلة انتقال لم ينبغ فيها سوى عددا محدودا من العلماء، [2] فإن هذا العلم قد عرف حركية تأليف واسعة بعد ذلك إفتتحها أحمد المقرى تدريسا وتأليفا. [3] كما ينسب لعيسى الثعالبي رجز "مضاعفة ثواب هذه الأمة"، وأثرى أحمد بن قاسم البوني هذا المجال بست مؤلفات، و أظهر قوة عارضته في التأليف في مختلف العلوم، أما المذهب الإباضي فقد كان حاضرا من خلال مختصر عبد العزيز الثميني(ت1223/1808) على حاشية مسند الربيع ابن حبيب، في حين وضع عبد الرحمن المجاجي عمله الضخم " فتح الباري في ضبط ألفاظ الأحاديث التي اختصرها العارف بالله إبن أبي جمرة من صحيح البخاري ".[4]

أما **علم الحديث رواية** فإذا استثنينا أهميته الشكلية في كونه يضم تراجم ذاتية، ويعطي الصورة عن مدى تبحر العالم ومشايخه وأساتذته، ويساهم في نشر الشهادات العلمية، فإن قيمته المعرفية العلمية تكاد لا تذكر، وإن اعتقد صاحبه بأنه يحافظ على علم الحديث رواية بإيصال السند.

ويعتبر عيسى الثعالبي وسعيد المقرى وسعيد قدورة وأحمد ابن عمار من أشهر الذين روي عنهم الحديث في العصر العثماني، وكان لكل عالم ثبته الغني بالمشايخ والمرويات، إلا أن

---

[1] يستثني من ذلك تقييد أحمد العباسي (ت1251/1835) الذي كان على صحيح مسلم،أنظر الحفناوي، مرجع سابق، ج2، ص63.

[2] من ذلك تأليف محمدابن علي بن أبي الشرف "المنهل الأصفى في شرح ما تمس له الحاجة من ألفاظ الشفا" وهو مخ.م.و.ج تحت رقم 2113. وهو في أجزاء لم نعثر إلا على الجزء الأول وهو في 283 ورقة وجاء في خاتمته ".. يتلوه الجزء الثاني وأوله الباب الرابع من القسم الأول.." فأين الأجزاء الأخرى؟.

[3] عبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، دار الغرب الإسلامي، بيروت1982، ج 2، ص 575. ومحمد القادري، نشر المثاني لأهل القرن 11هـ و12هـ ، تحقيق محمد حجي وآخر ، مطبوعات دار المغرب ، الرباط1977، ج1، ص298وما يليها.

[4] أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ج2، ص 29.

"إتحاف ودود وإسعاف بمقصد محمود" و" كنز الرواة " لعيسى الثعالبي يعتبران أهم مؤلفات العصر، لسعة علم صاحبه بالحديث، وكثرة إجازاته لعلماء المغرب والمشرق، فكتابه الأول قد خصه لأسانيد مالك في الفقه،[1] إلا أن كنز الرواة وأهميته وحجمه غطى على شهرة الإتحاف خاصة وأن الكنز -الذي رتبه على أسماء شيوخه- هو العمل الذي وضع فيه الثعالبي كل تجاربه ووقته.[2]

لم يكن **علم الإسناد** أنذاك يحمل قيمة علمية لذاته، واقتصرت أهميته على ما حفظه لنا من أسماء الرجال وسير العلماء، ولذلك كان حظ الشيوخ كبيرا على يد علماء القرن 18م، حيث أصبحت الإجازات- كما رأينا- تعطى دون قيد أو شرط، مما ساعد على انتشار علم الإسناد، واستفادة المدارس الفقهية من ذلك، من خلال المؤلفات التي تناولت رواة أحاديث الأحكام. [3]

لقد أخذ حمى الإسناد علماء القرن 19م حتى غطت مؤلفاتهم إنتاج القرون الثلاثة السابقة، بل أنك لا تجد عالما إلا وترك ثبته، ويكفي دليلا عما وصلنا رحلة أبا راس التي ضمت كراسات مرويا ته، إحداها في أشياخه سماها " لب أفياخي في تعداد أشياخي".[4]

إذا كانت الدراسات الحديثية قد فقدت معناها العلمي، فإن علماء الوقت قد أثروا من حيث لا يشعرون ميادين علمية أخرى، حيث استفاد علم الفقه والتراجم بشكل مباشر من كتب الحديث التي طبعت الثقافة التاريخية المحلية.

---

[1] ناصر الدرعي ، المرجع السابق ، مخ.م.و.ج رقم 1997، الورقة 104 وجه.

[2] أبو سالم العياشي ، المرجع السابق ، ج2 ، ص 136. وعبد الحي الكتاني، المرجع السابق ، ج1 ، ص500.

[3] من ذلك عمل محمد بن أحمد الشريف (، "جامع الأصول المنيفة من مسند أبي حنيفة" وعبد الرحمن بن إدريس التلمساني(ت 1179/1577) "فهرسة الإسناد " أنظر: محمد الكتاني ، المرجع السابق ، ج2 ، ص 270.

[4] أبو راس الناصر ، المرجع السابق ، ص 25.

ثالثا: الدراسات الفقهية: كان لمدرسة تلمسان ومازونة وتراثهما الفقهي دورا في الرصيد المعرفي الذي طبع المجتمع بمختلف توجهاته الفقهية، إذ كان لهما سبق الريادة في إثراء ميدان الدراسات الفقهية، وصياغة ثقافتنا، وجعلها أكثر تخصصا. حيث استمرت هذه الدراسات بنفس الحجم والكم الذي كانت عليه قبل الوجود العثماني، الذين أدخلوا "الثقافة الحنفية" فقهيا، وعلى الرغم من كون هذا الوجود قد تركز في عاصمة الأيالة، إلا أن الوحدة الثقافية التي طبعت المجتمع هي التي مكنت تلمسان من لعب الدور نفسه الذي لعبته في توجيه "الثقافة المالكية"، وسمح لها بتخريج فقهاء المذهب الحنفي إلى جانب مدرسة العاصمة، مما سمح بإحداث تمازج فقهي، وجعل الثقافة الأولى جزءا متمما-لا منفصلا- عن ثقافة الأغلبية التي توورثت من عهودسابقة.

لم تتمكن مدرسة قسنطينة والعاصمة من منافسة مدرسة الغرب فقهيا، على الرغم من ظهور فقهاء كبار من أمثال سعيد قدورة، حيث لم ترق أعمالها إلى مستوى عمل محمد بن الحاج التلمساني(حيا1765/1179) في"ياقوتة الحواشي على شرح الإمام الخراشي على خليل"،حيث اعتبر خاتمة المؤلفات الفقهية [1]..أما مدرسة خنقة سدي ناجي الفقهية-ولو أنها لم تكن في حجم تلمسان- إلا أنه كان لكبار شيوخها مساهمات في الفقه[2].

لقد كان الإنتاج الفقهي إذن مسكونا بروح العصر التي جعلت من التقليد تأليفا، بما في ذلك أعمال كبار فقهاء الفترة كالونشريسي و الوزان والمسبـــــح والأخضري، حيث ظل مختصر إبن الحاجب ومختصر خليل عليه عمدة الدراسات الفقهية طيلة العهد العثماني، مما يدل على حجم الجمود الفقهي الذي أصاب هذا العلم الذي كان من المفروض أن يواكب العصر وحاجاته الفقهية، في وقت آثر فيه الفقهاء إعادة إنتاج أراء من سبقهم شرحا أو نظما.[3]

كما كان لاستمرار النمط التقليدي الذي طبع الحياة الإقتصادية والإجتماعية تأثيره المباشر على نوعية المصنفات الفقهية التي تميزت بالتكرار، ولم يكن يحتاج إلاّ لاستعارات فقهية من عصور سابقة، وحتى الفقه الحنفي الذي دخل متأخرا لم يكن بعيدا عن ما أصاب الفقه المالكي،

---

[1] أبو القاسم سعد الله ، المرجع السابق ، ج2 ، ص71.

[2] كريمة بن حسين، "بلدة خنقة سدي ناجي إبان الحكم العثماني" المجلة التاريخية المغاربية، ع 89 – 90 ، ماي 1998، ص وقد أطلعتنا الأستاذة على نسخة من مخطوط محمد الطيب شيخ الخنقة سنة1696/1107 المسمّى" عمدة الحكام وخلاصة الأحكام في فصل الخصام".

[3] قام عبد الواحد الونشريسي وعمر الوزان باختصار خليل،و في الوقت الذي نظم خليفة ابن حسن القماري(حيا1778/1192) مختصر خليل قام زميله محمد الطالب التلمساني(من القرن18م) بشرح المختصر نفسه وهو مخ.م.و.ج تحت رقم 2048.

إذ لم يشهد إهتماما كبيرا لا من حيث الكم ولا الكيف، فرسالة الصلوات لمحمد ابن علي ابن الترجمان(ت1771/1185)[1]، و"الروض البهيج بالنظر في أمور العزوبة والتزويج" لمصطفى رمضان العنابي (1717/1130)، لم تكن كلها بعيدة عن الإنحطاط الذي أصاب الفقه المالكي، بل يبدو أن الوحدة الثقافية التي طبعت المجتمع الجزائري بمختلف مذاهبه قد أثرت على اتجاهات ومستويات الدراسات الفقهية، حيث نلاحظ استمرار تأثير مدرسة تلمسان ومازونة حتى في الفقه الحنفي.[2] بخلاف الفقه الإباضي الذي استفاد من الأعمال الكبيرة للثميني" كالنيل وشفاء الغليل" ومستدركه عليه "التكميل بما أخل به كتاب النيل"[3] الذي أشاد به الكثيرون، كيف لا ومؤلفه ثاني عالم يكتب في فقه الأسرة تأليفا مستقلا بعد مصطفى العنابي بعد أن اقتصر التأليف الفقهي على شرح خليل.

على الرغم من أن النوازل من مميزات عصور الإنحطاط ودليل قلة الإبتكار، إلا أن المسائل والنوازل كانت تتشعب بمرور الوقت، ولكثرتها واختلاف مواقف العلماء فيها أصبحت علما قائما بذاته، وإذا كانت نوازل القرن 15م قد غلب عليها فقه المعاملات كالمغارسة والهبات والرق، فإن القرون اللاحقة قد شهدت مواقف فقهية خاصة، حيث إختفت نسبيا مسائل الرق الذي أصبح ظاهرة مقبولة إجتماعيا، واستمرت مسألة اليهود- بانعزالهم كعنصر إجتماعي، وعقلية الكيتو الإختيارية وحب السيطرة التي ميزتهم- باستمرار التيار المناهض للوجود اليهودي الذي تزعمه عبد الكريم المغيلي قبيل دخول الأتراك، وظل يلقي بظلاله على أراء فقهاء العصر،[4] وكان له دورا في إثراء المكتبة الفقهية [5].. كما أخذت مسائل الأرض حيزا كبيرا في المعاملات اليومية فلا نكاد نجد فقيها إلا وله مجموعة فتاوى لا تخرج عن المسائل التي تعترض الناس في معاملاتهم اليومية.[6]

---

[1] ورسالة إبن الترجمان بعنوان "حل الذهب الإبريز في بيان الدر الوجيز" مخ.م.و.ج رقم 2233.

[2] حيث كان الحسن محمد ابن محمد فتحا التركي الأصل(حيا1727/1140) وأحد أكبر فقهاء المذهب وخريج مازونة وصاحب تآليف عديدة في الفقه الحنفي منها "أرجوزة في الفرائض" و"تحفة الملوك" و"منهاج السلوك" أنظر: عادل نويهض ، المرجع السابق ، ص 280.

[3] وهو مطبوع في 13 مجلدا بتحقيق الشيخ محمد اطفيش سنة 1972 .

[4] أنظر مثلا قضية اليهودي المختاري التي تزعمها الفكون الجد، عبد الكريم الفكون ، المرجع السابق ، ص ص64-66.

[5] يقال أن محمد ابن أحمد الكماد (1704/1116) قد أفتى كتابيا إلى جانب علماء فاس بإبطال العهد الذي يدعي اليهود أن الرسول(ص) أعطاه لأجدادهم ، كما اطّلعنا على رسالة محمد الولي(حيا1758/1172) "سيف الودود في عنق من أعان اليهود" وهي مخ.م.و.ج تحت رقم 2198 وقد ذكرها الأستاذ سعد الله بعنوان "السيف الممدود في عنق من أعان اليهود".

[6] منها إجابات محمد التلغي (ولد1517/923) التي تعرف بالقلعية أنظر إبن مريم ،المرجع السابق، ص271 ، ورسالة عبد الرحمن المحاجي "التيسير والتسهيل في ذكر ما أغفله الشيخ خليل في أحكام المغارسة" و"التصيير والتوليج" مخ.م.و.ج تحت رقم2612،وفتوى البوني عن سؤال وصله من قسنطينة حول حضانة طفل مخ.م.و.ج في ست ورقات تحت رقم2160.

لقد أثارت مسألة الوقف- الذي عرف انتشارا في العهد العثماني- مناقشات حادة، مما وجه أعمال بعض الفقهاء إلى التأليف في الوقف وأحكامه، و يبدو أن هذه الأعمال أثارتها خلافات الواقفين مع ذويهم، وسعي الواقفين إلى نقض وقفهم، حيث أخذت حيزا أكبر في قسنطينة.[1]

لقد جمعت النوازل بين الأهمية الفقهية والإجتماعية، حيث تناول أصحابها -من حيث لا يشعرون- العلاقات والروابط بين مختلف الفئات، والمشاكل التي كانت تواجه الفرد داخل الأسرة والمجتمع..لقد تركت فتاوى العلماء صورة واضحة عن الحياة اليومية، ورصدت مشاكله الإجتماعية ومواقفه وعاداته التي أثارت مواقف فقهية متباينة،[2] كما رصدت لنا العلاقات التي طبعت من يسمون بفقهاء البلاط بالسلطة وفيما بينهم أنفسهم.[3]

إذا كان من مميزات عصر الإنحطاط غلق باب الإجتهاد، فإن العلماء بتواضع ثقافتهم وضعف مستواهم ومستوى إنتاجهم، و انعدام روح الإبداع، كل ذلك كفيل بغلق الإجتهاد آليا دون أن يحتاج لمن يغلقه، فقد أصبح تركيز العلماء على الفروع دون الأصول، أما واقعا فقد كاد يكتب لدعوة ابن عبد المومن الموحدي النجاح بحرقه لكتب الفروع، لولا أن عقلية التقليد كانت قد استحكمت في التفكير، و أمام هذه الوضعية فقد عز العثور على كتب **علم الأصول**، وإن كان الراشدي قد طرح المسألة في كتاب "مباحث الإجتهاد"، فإننا نتساءل عن نوعية وعمق طرح ما قدمه مصطفى باش تارزي(ت980/1572) و أبوراس.[4]

واذ نتساءل عن مثل هذه المؤلفات التي تعبر عن محاولة لكسر الجمود، فإن الدراسات الفقهية قد عرفت تطورا كميا، ولو أن مستواها قد عرف تراجعا، حيث تأثرت مباشرة بالهجرة الجماعية للعلماء التي أعقبت دخول الأتراك، مع ذلك ظلت مدرسة تلمسان وقسنطينة تعيش على تراث السابقين، حيث خرّجت الأولى معظم فقهاء العصر العثماني.

---

[1] خاصة أيام الباي محمدابن فرحات ثم صالح باي اللذين سعيا لإلغاء أحباس كانوا أوقفوها سلفا. و من أهم الأعمال التي تناولت هذه الظاهرة "تحفة الناظرين في إبطال القول بإنقاض الحكم بصحة الوقف بعد موت الواقفين" لمصطفى باش تارزي.

[2] عرفت مسألة الدخان وشرب القهوة أراءا متضاربة في العالم الإسلامي، وشارك فيها من الجزائر عبد القادر الراشدي وعبد الكريم الفكون الحفيد الذي ألف "محدد السنان في نحور إخوان الدخان"أنظر: البغدادي، هدية العارفين، م2، ص289 وهو فيه"محرد الأسنان في غرر إخوان الدخان".

[3] فاطمة قشي،"الحياة الفكرية في قسنطينة خلال العهد العثماني:مساهمة عائلة الفكون عرض كتاب النوازل، م.ت.م ، ع57-58/1990،ص 322

[4] فالأول رسالة في الإنتقال بين المذاهب وللثاني "قاصي الوهاد في مقدمة الإجتهاد" كما عثرنا على رسالة مخ.م.و.ج رقم 213 مجموع 86 إلى 98 وهي لمجهول تم الفراغ منها سنة 1060هـ/1650م.

رابعا: الدراسات العقائدية: إحتضنت بلاد المغرب عددا من المذاهب والفرق منذ وقت مبكر، حيث كانت مفتوحة لكل التيارات والأفكار والطروحات.. إلا أن منهج أهل السنة والجماعة – الذي انتصر علمائه للمنهج الأشعري في مواجهة المعتزلة والخوارج- قد حافظ بشكل عام- بعد ذلك- على الوحدة الفكرية، وظلت الآراء العقلية تأكيدا للآراء النقلية..

وكما عاش الحديث على البخاري والفقه على خليل، لم يشد **علم التوحيد** عن ذلك، فقد تراجعت الأصول وتوقف الفكر الديني عند تراث القرن 15م، وأصبحت العقيدة الصغرى والوسطى والكبرى للسنوسي مرجعا، وبدرجة أقل شرح أحمد ابن عبد الله(ت1469/884) عليها المسمى اللامية ، إضافة إلى واسطة السلوك لمحمد ابن عبد الرحمن الحوضي(ت 1504/910) التي وضعها صاحبها للصبيان لا لأن يصبح عليها مدار إنتاج قرون بأكملها.[1]

إذن خصت هذه المؤلفات بالشرح والتحشية، أهمها شرح قدورة والوزان على الصغرى، وشرح الورتلاني على الوسطى، وشرح يحي الشاوي وابن حمادوش على الكبرى.[2]

ساعد اشتداد الصراع بين إسلام البوادي الذي مثله رجال الطرق، وإسلام الحواضر الذي مثله فقهاء المدن على زيادة الإهتمام بأصول الدين بالتأكيد على معاني التوحيد، وعلى الرغم من بساطة الزاوية التي تناولت منها، وغياب الدراسات المقارنة والمسائل الفلسفية المعقدة في أعمال الكثيرين،[3] إلا أنها ساعدت على استمرار التوجيه السني للفكر العقدي بالمنطقة، وبقاء الفرق الأخرى بعيدة عن الإحتكاك والتصادم، الذي طبع المنطقة بعيد الفتح الإسلامي، وكان وراء هذا التراجع استقرار الأوضاع الداخلية، وانصهار السكان إجتماعيا، مع احتفاظهم بحق الوجود العقدي، ولذلك نسجل قلة الأعمال التي تناولت الأمور الخلافية القديمة، خاصة إذا استثنينا "الدر الثمين في تحقيق القول في صفة التكوين" لابن الترجمان الذي انتصر فيه للأشاعرة ردا على الماتوريدية والمعتزلة،[4] وكتاب" النور"و"الأسرار النورانية" للثميني التي حوت عقائد الإباضية

---

[1] وفي ذلك يقول: قريبة المأخذ والمطالب --- يقرأها الصبيان في المكاتب. أنظر: الحوضي، واسطة السلوك، مخ.م.و.ج رقم 899 مجموع 15-20 الورقة 15 ظهر ، أما المنظومة الجزائرية فهي مخ.م.و.ج تحت رقم2356

[2] إبن حمادوش ، المرجع السابق، ص 235-236 ونشير إلى أن شرح سعيد قدورة مخ.م.و.ج تحت رقم 2761 مجموع.

[3] منها "نزهة المريد في معاني كلمة التوحيد" لطاهر بن زيان الزواوي(ت1543/950)، و"محصل المقاصد" لمحمد بن زكري(ت1731/1144)، و " إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة" لأحمد المقري وهي مخ.م.و.ج تحت رقم ح 29 .

[4] عادل نويهض ، المرجع السابق ، ص62 .

وموضوعهم القديم الجديد حول الإمامة والإيمان، ليتراجع هذا النوع من الكتابات تماما مع بداية القرن 19م، ليفسح المجال لعلم الحديث والإسناد.

وكان من الطبيعي أمام هذا التراجع انحسار **المطارحات الكلامية**، مع ذلك شكلت مواضع بعينها مادة دسمة للمناقشات الكلامية، أخذ بعضها الطابع العلمي، وخرج بعضها عن الأطر المعمول بها، مما دفع بالكثير من المؤسسات إلى عدم إدراج علم الكلام في مقرراتها الدراسية.

لقد كانت مسألة الصفات والأسماء وإيمان المقلد في مقدمة المواضيع الخلافية، في حين فضل أبو القاسم ابن سلطان(حيا995/1586) مهاجمة الطائفية الأندلسية المعروفة بالعكازيين أثناء تواجده بتطوان.[1] وشكل فن المناظرة -على قلته- أساس أعمال أحمد الغربي(ت930/1523) ومحمد ابن مصطفى أبو السعود وحمودة المقاسي(1245/1829).[2]

كما لم يخل المجتمع أنذاك من ظاهرة التطرف الديني والمغالاة في تكفير العامة بحكم تقليدها،[3] وظهر مذهب جديد يقول بأن قدرة الله لا تتعلق بتحيز الجوهر ومثل هذا الإتجاه في قسنطينة محمد البوزيدي الفقيه الكلامي، ويبدو أن المذهب قد عم المغرب بكامله،فقد وردت على الفكون أسئلة- خاصة من الغرب والوسط-تطلب منه الرد فأجاب عنها على مذهب أهل السنة كما قال، ولكن لا نعرف هل سجل إجاباته في رسالة خاصة؟.[4]

وقد خفت مسائل الذات الإلاهية شيئا فشيئا، لتفسح المجال في أواخر العهد العثماني للمواضيع الكلاسيكية، حيث الصراع بين الملل والفرق يعود إلى الواجهة.[5]

وكثيرا ما كانت المطارحات الكلامية تخرج عن علميتها لتتحول إلى تبادل السباب والشتائم والإنتصار للذات، على قاعدة الغاية تبرر الوسيلة، فالراشدي إتهم بالتجسيم، وتعرض

---

[1] أحمد ابن القاضي ، ذرة الحجال في أسماء الرجال، تحقيق محمد الأحمدي، دار التراث، القاهرة1970، ج2، ص465.

[2] فللأول حاشية على المقترح، وللثاني "تحفة الطلاب"، وللثالث "رسالة تقرير القوانين" أنظر: الحفناوي، المرجع السابق، ج2، ص150. وعبد الحي الكتاني، المرجع السابق، ج1، ص345-346.

[3] ممن أكثر الكتابة في ذلك محمد شقرون الوهراني،في الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين،مخ.م.و.ج رقم2301 مجموع 1- 10 مبتور الخاتمة.

[4] عبد الكريم الفكون، المرجع السابق، ص 114.

[5] تلمس ذلك في مؤلفات علي ابن محمد الميلي في" الحسام السمهري في تكذيب فرية نسب إلى الإمام الأشعري " و " السيوف المشرفية في الرد على القائلين بالجهمية والجسمية" و "العجالة" وهو متمم لسابقه و " الصوارم والأسنة في الإعتراض على التجاني" و " الصمصام الفاتك بالقادح في مذهب الإمام" أنظر: الزركلي ، الأعلام ، ج5 ، ص 17.

لحملة شرسة من أعدائه، حتى جرد من وظائفه. و نفس الأمر نسجله مع يحي الشاوي بعد تأليفه "النبل الرقيق في حلقوم الشاب الزنديق" متهما فيه نور الدين الكوراني بالزندقة وداعيا إلى قتله، فانبرى محمد ابن رسول البرزنجي لرد الشبهة عن الكوراني في" العقاب الهاوي على الثعلب العاوي والنشاب الكاوي للأعشي الغاوي والشهاب الشاوي للأحوال الشاوي"،[1] ويبدو من العنوان أن الأمر قد أخذ منحى غير أخلاقي، عبّر صراحة عن المستوى الذي وصلت إليه النخب المثقفة أنذاك.

هذا ورغم أن المناهج الكلامية الإسلامية قد صيغت وفق المنطق الأرسطو طاليسي الذي أعطاها بعدا ومنهجا علميا، كونه يساعد على إراد العقائد بالدليل والبرهان، إلاّ أن تراجع المطارحات ذات الأبعاد الفلسفية، وتحولها إلى صراعات شخصية للإيقاع بين الأتراب الفرقاء تحركها أهداف سياسية ومصالح آنية، وغلبة علوم الباطن على علوم الظاهر، قد أثر سلبا على **علم المنطق**، ولذلك لا نستغرب إذا قلنا أن إنتاج الجزائريين خلال ثلاثة قرون لم يتجاوز العشر مؤلفات، سبعة منها حواش وشروح على السلم المرونق للأخضري.[2] ولم يتجاوز ذلك سوى الفكون الذي شرح مختصر السنوسي تحت إسم "الذرة في شرح المختصر"، وابن حمادوش في " الدرر على المختصر" [3].

لقد كان لحجم الإنصهار الذي وصلت إليه مختلف الفئات والعناصر داخل المجتمع الجزائري-عند وصول العثمانيين- دورا في اختفاء الصراع الأيديولوجي، وتخلي الدولة عن التوجيه العقدي لمذهب السلطة. وإذا كان المذهب الإباضي قد استمر واضحا، فقد اقتصر وجوده على مناطق بعينها، مما أقصر الصراع على جانبه الفكري البحت، وألغى التصادم السوسيو إثني الذي طبع المجتمع في الأيام الأولى للوجود الإسلامي ودخول التيارات العقائدية من المشرق.

في المقابل كانت النتيجة تراجع ميادين فكرية مرتبطة أساسا بحجم الإختلافات الفلسفية، حيث اختفت المطارحات الفكرية والأيديولوجية إلاّ نادرا.

---

[1] إسماعيل البغدادي، هدية العارفين، م2 ، ص302-303. وقد أورده تحت عنوان "العقاب الهاوي في البحث مع الشاوي اختصاري" والبرزنجي أصلا من شهرزور وتوفي بالمدينة المنورة سنة 1691/1103.

[2] عبد الرحمن الأخضري،السلم المرونق، مخ م وج رقم 2062 الورقة 1ظهر. منها شرح سعيد قدورة مخ.م.و.ج تحت رقم 3314، وهو مبتور الآخر.

[3] إبن حمادوش ، المرجع السابق ، ص258-259.

المبحث الثاني: علوم اللغة والأدب.

صاحبت اللغة الثقافة منذ عصور مبكرة لدورها في تحقيق التماسك الإجتماعي وضبط النشاط، وبقدرتها على ترجمة الفكر الثقافي إلى عمل ملموس، حتى قيل أنه لو لم تكن هناك لغة لما كانت هناك ثقافة، ومن هنا يكون الإهتمام باللغة تعبير مباشر عن مستوى ثقافة القوم.

أولا:العلوم اللغوية: إستمرت الدراسات اللغوية قبسا من نفحات المدرسة الحفصية، ففي ميدان **النحو والصرف** تواصلت شهرة مدرسة زواوة وخنقة سدي ناجي، فكانت منطقة الشرق أكثر حظا تدريسا وتأليفا. ويبدو أن القرن 16م كان أكثر القرون إنتاجا على الأقل فيما وصلنا، فقد تصدر عاشور الفيكرين ويحي الشاوي والفكون الحفيد ومحمد التواتي مجالس التدريس، في حين شكلت أعمال فقهاء اللغة الأوائل كابن مالك والمرادي وابن هشام أساس تآليف العصر العثماني.[1]

شهدت الدراسات النحوية تطورا كبيرا على يد أمازيغ القبائل، حيث كانت العربية بالنسبة لهم أكثر من لغة، وإنما دين وحضارة، فازداد اهتمامهم أكثر بهذا الفن حتى أصبح علما عليهم، فأتقنوه وبرعوا فيه، حيث كان وسيلتهم لتحقيق الإندماج اللغوي في الحضارة الإسلامية، وتأكيد الإرتباط بالشرق مصدر اللغة الأمازيغية، التي تستمد أصولها من اللغات السامية القديمة، حيث كان لهذا القرب والمنشأ الواحد دوره في نبوغ الأمازيغ في اللغة العربية باعتبارها أقرب إليهم، وقد اشتهر منهم كل من: بلقاسم ابن محمد البجائي(من أهل 11هـ/16م) الذي وضع شرحا على شواهد القطر والشذور،[2] ومحمد صالح الزواوي(ت1243/1827) صاحب "ميزان اللباب في قواعد البنا والإعراب"و"شرح الأجرومية"، وقبله محمد ابن يحي البجائي(حيا1029/1619) شارح لامية الأفعال.[3]

ولم تكن مدرسة قسنطينة في النحو بعيدة من حيث المستوى عن مدرسة زواوة ، فقد اجتمع عدد من كبار مدرسي اللغة من أمثال التواتي ومحمد الزواوي(من أهل 16/11) الذين جمعا

---

[1] فمؤلفات إبن هشام تناولها محمد أبن يحي البجائي، وقاسم الفكون(ت965/1557) وأحمد البوني، وتناول أعمال إبن مالك كل من بركات ابن باديس(ت1107/1695) وأحمد أبو العباس(حيا940/1533)، أما أعمال المرادي فقد تناولها يحي الشاوي وسعيد قدورة وعبد الرحمن التلمساني(ت1179/1765) أنظر: محمد الكتاني، المرجع السابق، ج2، ص270.

[2] بلقاسم ابن محمد البجائي،شرح شواهد كتاب شذور الذهب ، مخ م رج رقم 2265 مجموع الورقة 1 إلى 94 أنظر الورقة 1 ظهر.هذا وجعل الأستاذ سعد الله بلقاسم ابن محمد البجائي هو نفسه أبو عبد الله المعروف بابن يحي البجائي حيث نسب إليه هذا العمل.

[3] وشرح البجائي مخ.م.و.ج تحت رقم2231مجموع في 20ورقة، وضمنه شرح أبو العباس في 4ورقات وهو غير كامل.

إلى مجالسهما الطلبة من مختلف الوطن، ونافسوا بذلك زوايا منطقة القبـائل، ولـو أن الأولـى تعتبر امتدادا للأخيرة، حيث تصدر التأليف فيها الفكون الحفيد بتآليفه الكثيرة "كفتح المولى في شـواهد الشريف بن يعلـي" و"شـرح مخـارج الحروف مـن الشـاطبية" و"فتـح الهـادي بشـرح المجـرادي" و"البسط والتعريف في فن التصريف".

في المقابل لم تستطع مدارس الغرب الجزائري منافسة مثيلاتها في الشـرق، بـل رأينـا أن طلبة زاوية البهلول يلتحقون بقسنطينة وزواوة لأخـد النحـو، ويؤكـد أفـول مـدارس تلمسـان انعـدام التـأليف مـن طـرف علمائهـا إذ استثنينا عمـلا محمـد بـن بـدوي المعسـكري(حيـا1715/1127) "الإرتضاء في الفرق بين الصاد والضاد" و"نظم الأجرومية" لمحمد ابن محمد الصباغ القلعي[1] الـذي ذكر أنه أول من أعربها بعد أن أجيز فيها.

ضعف الإهتمام **بعلم العروض**، ولـم يكن حال النحو أحسـن منه سـوى فـي كـثرة تآليفـه نسبيا، فقد رأينا كثيرا من العلماء يلحنون، كما إنعدم التأليف في العروض أو كـاد، بإسـتثناء "شـرح المنظومة الخزرجية علـى الرامـزة الشـافية فـي علمـي العـروض والقافيـة" لسـعيد قـدورة و"الرايـات السمهرية في شرح قصيدة الخزرجية" لبركات ابن باديس وشرح أبو القاسم البجائي عليها.[2]

أما **البلاغـة** فقد كان الجوهر المكنون للأخضري محل بحـث ودراسـة، ويبـدو أن شـرحه عليه الذي لـم يكمل وبقي في مسوّدته قد أثار مشاكل عدة، حيث انبرى علماء لشرحه، منهـم عبـد الكريم الفكون ومحمد الثغيري(حيا1707/1119) وعلي ابن محمد الفودي.[3]

---

[1] محمد ابن محمد ابن علي الصباغ، الذرة الصباغية في شرح الجرومية (كذا)، مخ.م.و.ج رقم 2325.والأجرومية نظم في النحو لأبي عبد الله محمد ابن داوود الصنهـاجي عرف بابن آجروم.

[2] وعثرنا على رسالة " تمهيد العروض إلى فن العروض" لصالح ابن أحمد الطاهر الجزائري وهي محفوظة بالمكتبة الوطنية تحت رقم 2606 مجموع إلا أننا لم نتمكن من تحديد عصر المؤلف، ولقد لمسنا بعضا من الأدلة التي تحتاج إلى تأكيد لإدراجها ضمن فترة الدراسة.

[3] تأليف الثغيري مخ.م.و.ج رقم 2414، أما تأليف الفودي فهو تحت رقم 213، وهو الرقم الذي أورده سعد الله على أنه سربال الردة للفكون.

ثانيا:الفنون الأدبية: ظل الأدب ينحدر إلى مستوى العامة، وظل معه الأدباء ينحدرون حتى أصبحوا عاجزين عن ابتكار الروايات والقصص والمقامات، وتحول الإبداع الأدبي إلى تقليد على ما في ذلك من بساطة وانعدام الإبتكار في المفاهيم والمعاني، على الأقل في تقييم إنتاج القرنين 18و19م بما أن الإنتاج السابق عليهما لم يصلنا، وإن كنا لانشك في عدم خروجه عن مألوف العصر.

ففي **الشروح الأدبية** نالت قصيدة روضة السلوان[1] اهتماما حيث شرحها بلقاسم ابن عبد الجبار الفجيجي(ت1612/1021)، لينفي بذلك إدعاء أبي راس بعد ذلك من أنه أول من شرحها، ويبدو أن ذلك كان من عادة مثقفي عصور الإنحطاط، حيث لا يتركون العمل يعبر عن نفسه، وإنما يحشدون له مقدمة يضمنونها إدعاء الجدة، وأن عملهم جاء إختصارا أو شرحا على أعمال غيرهم، وأنهم ما ألفوا إلا بعد طلب وإلحاح أهل الفضل والعلم.

مع ذلك فإن عمل أبي راس المعروف"بالحلل الحريرية في شرح المقامات الحريرية" يتميز بالسبق في هذا الفن، حيث تجلت أدبية المؤلف في مقدمته التي جعلها في الإشادة بالعلم والأدب وميادينه، ولو أن أسلوب الشارح ضعيف، حيث يعتمد الحفظ والنقل، ويكثر من الشكوى والتشكي من العصر وأهله،وحساده مدحا لذاته وعلمه.[2]

أما قصيدة "العقيقة" والأعمال التي وضعت عليها فقد شكلت مستوا مقبولا، خاصة شرح أبو راس المعروف "الذرة الأنيقة في شرح العقيقة"، وشرح الراشدي "الأزهار الشقيقة المتضرعة بعرف العقيقة".[3]

لكن انعدام التأليف والشرح على الأعمال الكبرى المستمدة من الأدب العربي القديم- حيث نسجل غياب قصائد الشعر الجاهلي والإسلامي تماما- يوحي بضعف المستوى وتبلد الذهن، إلى درجة العجز عن استعاب أعمال الفطاحل التي لم تكن مصدرا سوى في أعمال محمد البوني الذي اختصر شرح جلال ابن صفر الحنفي على لامية العجم، متبعا فيه النمط الوحدوي للقصيدة" فلا أمر على لغة إلا وأفصح عن فصيحها ولا على إعراب كلمة إلا وأعرب عن

---

[1] وروضة السلوان قصيدة لإبراهيم ابن عبد الجبار الفجيجي مطلعها: يلومونني في الصيد والصيد جامع ـــ لأشياء للإنسان فيها منافع.

[2] أبو راس الناصر، الحلل الحريرية شرح المقامات الحريرية ، مخ.م.و.ج رقم 1893، الورقة 4 ظهر . وهو في 257 ورقة والمقامات الحريرية لمؤلفها أبو محمد القاسم ابن علي البصري الحريري (446-516 هـ) قتله السلطان محمد السلجوقي أنظر: إبن خلكان، الوفيات، م4، ص63.

[3] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج2، ص176. والعقيقة قصيدة في المديح لسعيد المنداسي(حيا1677/1088).

صريحها ثم أشرح معنى البيت ومغزاه ومراده ومبناه بألفاظ رقيقة وعبارات أنيقة.. ".[1]

من السابق لأوانه الحديث عن أدب **المقامات والرواية والقصص** في الأدب الجزائري الحديث، فمن غير الممكن ليّ بعض الإنتاج، وإدراجه ضمن هذه الفنون وهو لا يحمل مواصفاتها كانعدام الإبداع والخيال والحبكة، ويمكننا أن نتساهل فندرج ضمن هذا الأدب عمل إبن حمادوش في" المقامة الهركيلية" التي جعلها في ثلاث مقامات، إحداها ضمنها ليلة قضاها في فندق الرحبة بتطوان ومابه من هرج ومرج، والثانية وصف فيها رحلته بين تطوان ومكناس، والثالثة رصد فيها خبرته الحياتية مع الناس وخص زوجته بأجود مقاماته ومما جاء فيها "قرنت بحارة غرة عيشتها مرة، البذرة عندها ذرة، وحيرة الحجيج عندها بعره، لايشبعها الجليل، ولا تعبأ بالقليل، الهموم عندها هم والغموم عندها غم، حوائجها من جنون، وآمالها ظنون، ورغبتها فيها لا يكون، الدهر كله ساخطة ومطالبها شائطة، تخزيك أو تحرجك أو تحزنك، أو تجمع كلالك".[2]

أما القصص فتذكر المصادر الإقتصار على ما هو شعبي، والمستمد من التراث التاريخي ذي الغرض الترفيهي التخليدي في المجالس والأندية العامة، منها قصة "جنى الهيدور*" لمجهول المستوحاة من قصص ألف ليلة وليلة، و قصة غرام عروج وزافرة زوج سليم التومي.[3]

ورغم قلة ما وصلنا فإن الأكيد أن هذا النوع من الأدب كان موجودا بكثرة، حيث زخم الحياة السياسية والإجتماعية، وقصص الجان والأقزام، والخير والشر، والأميرة والغولة. إلاّ أن اعتماد الرواية الشفوية جعلت معظمه تراثا شعبيا لم يبلغ النضج العقلي، والشعور الحي، وسعة الخيال.

---

[1] محمدابن أحمد بن قاسم البوني، نبذ العجم على لامية العجم، مخ.م.و.ج رقم 2266 مجموع، الورقة 92-110، أنظر الورقة 93 وجه. ولامية العجم لمؤيد الدين إسماعيل ابن الحسين ابن علي الطغرائي(ت514/1120) شبيهة بلامية العرب للشنفرى، ومطلعها: أصالة الرأي صانتني عن الخطل ــــ وحيلة الفضل زانتني لدى العطل. أنظر: إبن خلكان، الوفيات، م2، ص185.

[2] إبن حمادوش، المرجع السابق، ص164-165. و لمزيد من التفصيل أنظر : أبو القاسم سعد الله، "أشعار ومقامات إبن حمادوش الجزائري"، مجلة الثقافة، ع 49، سنة 1979، ص41 وما يليها.

[3] LAUGY DE TASSY, OPCIT, T1, P.170.

ثالثا: النثر الأدبي:لم يكن النثر في العهد العثماني بنفس الروح التي كان عليها أيام بني زيان الذين أولوا هذا النوع من الأدب أهمية، حيث احتضنته بلاطاتهم وألقاه أدبائهم، يحذوهم في ذلك نيل الحظوة والجوائز، فكان نتيجة ذلك أن أبدعوا وأطربوا. إلاّ أن كثرة النثر الأدبي أيام الأتراك لايعني مستوى طيب للإبداع، فقد أهمل هؤلاء تشجيع الحركة الأدبية التي ابتعدت عن البلاط، ومن ثم فقدت كل محفزاتها، لذلك سنعرض بعض النماذج لوضع القارئ أمام مستوى الإبداع النثري.

برع في **الإنشاء الأدبي**- والذي سجعت به الكتب وصفا لمظاهر الطبيعة والعمران والأفراد- كل من أحمد المقري(ت1041/1631) وأحمد ابن عمار(حيا1205/1790)، فكل واحد منهما لا يباري في عصره، فالأول قلّد المدرسة الأندلسية فنسج على منوالها في انتقاء الألفاظ، وتسجيع العبارات وتوشيحها منها هذه الرسالة يرثي فيها الزمان قائلا:"... فيا لله لأتراب درجوا، وأصحاب عن الأوطان خرجوا، فتفرقوا أيدي سبأ، وانتشروا ملئ الوهاد والربي، ففي كل جانب عويل وزفرة، وبكل صدر غليل وحسرة، ولكل عين عبرة لا ترقأ من أجلها عبرة، داء خامر بلادنا حين أتاها، وما زال بها حتى تسجى على موتاها وشجا ليومها الأطوال كهلها وفتاها..".[1]

أما أحمد ابن عمار فقد قلد الفتح ابن خاقان في تنميق العبارات وتسجيعها بلسان عذب وعبارات سلسلة، ففي مقطع يصف نزهة يقول:"فمضت لنا أيام أنس ما مضت للنعمان بالشقيقة، ولا قضتها غسان بروضة شامهم الأنيقة، ولانادم حسان في مثلها عصابتها بجلق، ولا جال في وصف شبهها لسانه المتذلق...".[2]

وفي مجتمع قيمي يلح بشكل واضح على العلاقات وأهميتها في ديمومة الحياة، تتصدر الرسائل الإخوانية ما يسمى **بفن الرسائل** التي اختلفت أغراضها وأهدافها بين القيمة الأدبية والإجتماعية خاصة بالنسبة للمؤرخ، فالرسائل المتبادلة في شتى المناسبات ترصد لنا نوعية العلاقات التي تربط مختلف عناصر المجتمع فيما بينها، وقيمة الصداقات والروابط داخل مؤسسة الأسرة.

وتأتي مراسلات العلماء والأدباء على رأسها،[3] وهي على بساطة تعابيرها جميلة المبنى

---

[1] أحمد المقري ، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطب، تحقيق إحسان حقي، دار صادر، بيروت،1968، ج4، ص 492. وقد نسجها على رسالة الكاتب الأديب أبو المطرف إلى إبن الآبار في رثائه لسقوط بلنسية.

[2] المرجع نفسه، ص35 و 40.

[3] أنظر مثلا نص الرسائل المتبادلة بين المقري والفكون في: أحمد المقري، المرجع السابق، م2، ص ص 480-482.

والمعنى وأسلوبها سلسل، إضافة إلى رسائل أتراك الجزائر التي ضمت أخبارهم ووصف الحياة اليومية وعمران المدن،[1] ورغم عدم سلامة وانسجام عباراتها، وتكرار المعاني، إلا أنها نموذج حي لنوع أدبي يستحق الدراسة.

كما كانت رسائل التعازي تعبر عن نوعية العلاقات التي كانت تربط طبقة العلماء فيما بينهم،[2] ورغم بساطة تراكيب هذا النوع من الرسائل فإنها ولا شك كانت معبرة وبعيدة عن التصنع، إضافة إلى ما فيها من قيمة أدبية خطها أدباء الوقت.

أما الرسائل الديوانية فقد تميزت أيام الأتراك بالبساطة، ولم تصل المستوى الذي كانت عليه من قبل، حيث لم يصلنا الشيء الكثير إذا استثنينا تلك التي كتبها أدباء تصدروا كتابة الإمارة كابن ميمون وطاهر ابن حوا وأحمد الراشدي.[3] ورغم ما كان يغلب على هذا الفن من تصنع عباراته، وانتقاء ألفاظه، فإن كتابها أدباء،لذلك جاءت رسائلهم ذات ذوق شبيه بالإخوانيات.

لقد كانت الرسائل وسيلة من وسائل الإتصال الثقافي أنذاك، حيث استغلها بعضهم لتبادل المعارف والخبرات،وهي ما يمكن أن يصطلح عليها بالرسائل العلمية،[4] واستغلها البعض الآخر كرسائل مدح عقب تأليف فيما يعرف بفن التقريظ، الذي شاع في العهد العثماني حتى صار من خصوصياته. ورغم أنه لم يكن في مستوى واحد، حيث كان أغلبه تملقا وتصنعا، حتمته العلاقات أكثر منها نوعية التأليف وقيمتها العلمية، إلا أنه لم يخل من فوائد أدبية.[5]

أما الخطابة ورغم كثرة من اعتلى منصبها إلا أن القليل منهم أجاد، فقد رأينا البعض ينتقد انتشار اللحن، ولكن ذلك لم يمنع ظهور خطباء بلغاء أمثال سعيد قدورة الذي تقلدها 45 سنة.

في المقابل نسجل غلبة الخطبة الدينية وغياب السياسية، فلم يكن البايات ولا الباشاوات متمكنون من البيان، كما أن جلّ الخطب في حكم المفقود،[6] أو ما ورد عن وصف بعضهم لبعض من أن الواحد منهم كان أستاذ البلاغة والخطابة.

---

[1] منها الرسالة التي إطلعنا عليها وكانت بين أحمد مفتي الحنفية وأخيه بأزمير وهي مخ.م.و.ج رقم 117، الملف 1، 3190 مجموع.

[2] منها رسالة محمد ابن حسين المفتي إلى إبن حمادوش يعزيه في ولده أنظر نصها في: إبن حمادوش، المرجع السابق، ص 150 – 151.

[3] أحمد الراشدي، المرجع السابق، ص 462.

[4] منها ما تبادله محمد ابن باديس وأحمد المقري و الفكون حول إعراب إبن عطية لقوله تعالى:"ولأتم نعمتي عليكم" المنشور، ص ص 228-231.

[5] أبوراس الناصر ، المرجع السابق ، ص97-98.

[6] لم يصلنا منها سوى ما حفظته بعض المصادر كخطب أحمد المقري أو ماذكره الفكون من أنه جمع خطبه الوعظية أنظر المنشور، ص211.

كما أن العقود هي الأخرى تعتبر من أهم الميادين التي تبارى فيها العلماء نحو الإجادة والتنافس الأدبي، إلّا أن المتأخرين منهم غلب عليهم التقليد، فقد كانت عقود الزواج بمحاكم حواضرنا على نمط واحد لا يتغير فيها سوى أسماء أصحابها وقيمة المهور والشهود، ولو أن بعضها عرف شهرة حتى أصبح ينسج عليها.[1]

ويبدوا أن عقود الأندلسين كانت أرق و أعذب، مما يوحي باستمرار المدرسة الأندلسية لدى أندلسي الجزائر.[2] إضافة إلى الرسوم الشرعية كعقود البيع والإيجار والهبات والعتق.[3]

لم يكن النثر في العهد العثماني سوى نفحات من المدرسة الأندلسية التي استمرت على يد بعض الأدباء الكبار ، أو إن صح التعبير أنصار المدرسة الأدبية الحرة والبعيدة عن البلاط. ولم تكن الأعمال الأخرى سوى استمرارا لعصور انحطاط أدب البلاط الذي غلب عليه السجع على حساب المعنى، ولو أن الفئات الحضرية كانت أكثر مشاركة وأكثر حظا موضوعا وإنتاجا.

[1] IBN ECHNEB (S), UN CONTRAT DE MARIAGE ALGEROIS, opcit, IN A.I.S.O ,T13 , A 1955 , P .100.

[2] إبن حمادوش، المرجع السابق، ص 246 – 247.

[3] أنظر نماذج من هذه العقود في سجلات الأحوال الشخصية السجل رقم 7 العلبة 05 من 1241 – 1248هـ غير مرقم الصفحات.

رابعا: الشعر: يحتل الشعر مكانة مميزة بما يكشفه لنا عن مستوى الذوق والاندماج مع المؤثرات الإجتماعية والسياسية والدينية والشعبية للفترة، والتي شكلت مادة للقصيدة التي سنحاول البحث عنها رغم أن معظمها لم يجمع في دواوين ولذلك سنكتفي بما ورد في بعض المصادر.

1- الشعر الديني: إصطبغت الثقافة الأدبية للفترة بصبغة دينية، ولذلك نال الشعر الديني-الذي يعتبر من أقدم الأغراض الشعرية-بمختلف فروعه حظا كبيرا من حيث الإنتاج، خاصة إذا علمنا حجم عدد الذين تركوا إنتاجهم، حيث لا يخلو عالما إلا وترك أبياتا، أو من حيث الكيف مقارنة بمثيله في أغراض أخرى، إذا عرفنا صدق عاطفته واستمرار مدرسة الأندلس تلقي بضلالها عليه.

ففي **المديح** ترك شاعر الفقهاء الفكون ديوانا في المديح في 625 بيتا منظومة على حروف المعجم منها: بطلعتك الغراء أشرقت الدنـا وأضحى عن الإشراك للباس مرهب.[1]

إلا أن قصيدة أبي راس كانت أجمل وأسلم -على غير عادته- مخمسا:

دموعي فوق الخد من مقلتي دم ونومتي من جفني على محـــرم

وكبدي من فقد الآسى يتألـــم وصبري ناء والقراح مخيـــــم

يبيح به وأنس المدامع من تحب.[2]

عرف **فن المولدويات** على يد الجزائرين ازدهارا كبيرا حتى أصبح علما عليهم أو كاد، ويبدو أن اهتمام السلطة بإقامة المهرجانات قد شجع هذا النوع من الأدب، وفسح المجال لتنافس الأدباء والشعراء في نظم القصائد والموشحات وتلحينها، وقد جمع بعضها إبن عمار في ديوان من القصائد الندية أروعها موشحه"يا نسيما" الذي يقول في مطلعه:

يا نسيما بات من زهر الربا يقتفي الركبـــان

أحملن مني سلامـــا طيبا لأهيل البـــــان.[3]

أما محمدابن علي الذي قال فيه ابن عمار بأن نظمه محكم النسج رقيق الغزل، فقد أورد له موشح "هاج الغرام" الذي افتتحه بالشوق والحنين على عادة الشعراء:

بالله طـــاوي القفار عـــرج بذاك المزار حيث الكرام

---

[1] أوردها العياشي في رحلته ج2، ص 391-396 وقد نقلناها مصححة عن:سعد الله، شيخ الإسلام، مرجع سابق، ص207.

[2] أبوراس الناصر ، عجائب الأسفار، مرجع سابق، الورقة 143 وجه.

[3] أحمد ابن عمار، المرجع السابق، ص16 وما يليها.

عرج بربع المعـــــالي وابـرد بذاك الوصال حر الغـــرام
حسب المشوق الكئيب أن شملـه بالحبيب لـــــه التئام [1]

أما أقدم شعراء المولدويات أحمد المنجلاتي فقد ترك ديوانا لم يصلنا منه سوى قصيدتين إحداهما في الشوق للحجاز ومدح الرسول صلعم، وموشح"نلت المرام" الذي حمل مشاعر الحنيـن والمدح: نجيت من الشباك بالله طيـر الأراك سر يا حمام
وأقصـد منازلهم واحمل رسائلهم بالاعتــــزام. [2]

أما **الشعر الصوفي** الذي عادة مـا يمتزج بالسـمو الروحـي، والمعـاني النفسـية، وبعـد الخيال، وغموض المعاني الرمزية، فإنه فقد خصائصـه علـى يـد شـعرائنا الذيـن كـانوا فـي معظمهـم متطفلين على الشعر،و جعلوا منه نظما بدون روح، فكان مجرد تركيب غاب عنه الدفق الذاتي. وليس بين أيدينا سوى قصيدة "حزب العارفين" لموسى اللالتي(ت1044/1634)، و"العقيقة" لسـعيد المنداسي، ورائعة عبد الرحمن الأخضري التي مطلعها:

سريا خليلي إلى رسم شغفت به طوبى لزائـــر ذاك الرسم والطلل
جلت شواهــــده عزت دوائره ما خاب زائره في الصبح والأصل. [3]

وفي الوقت الذي لم تخل فيه قصيدة دينية من **شعر التوسل**، فإن بعضهم جعل التوسل في كامل بناء القصيدة، ومنها"شافية الأمراض"و"سلاح الذليل" للفكون اللتين ألفهما على فراش المـرض، وقصيـدة الأديب إبن الشاهد والتي مطلعها:

بأسمائك الحسنى فتحت توسلي ومنك رجوت العفو أشهر مطالبي
إلاهي غرقنا في بحــــار عيوبنا دنوبا بأوزار رعيت كـــل جانب. [4]

إلاّ أن أشهر ما وصلنا من شعر التوسل ينسب لسعيد المنداسي كونه جمع قصائده وقصائد غيره فـي ديوان، حيث يقول في إحداها: فانتصر إن ذنوبي كثـــرت قبرت عزمي الخطايا والكسل
ما ذنوبي إن تجلى فضلكم يا رسول الله غث عبد حصـل. [5]

---

[1] إبن عمار ، المرجع السابق ، ص 35.
[2] نفسه، ص 28 و 31.
[3] أبو القاسم سعد الله ، المرجع السابق ، ج2 ، ص 251.
[4] سعيد المنداسي، قصائد في التوسل، مخ.م.و.ج رقم 1989 مجموع 113-123، الورقة 114 ظهر.
[5] المرجع نفسه، الورقة 114 ظهر.

2- الشعر السياسي: كان لابتعاد الشعر الجزائري عن أدب البلاط أيام الأتراك تأثيره الواضح في ضعف المستوى وقلة الإنتاج الجيد، ولكن لحسن حظه أنه لقي ظروفا سياسية أغنت المادة الشعرية، فالمنطقة كانت حبلى بالصراعات بين الأنا المسلم والآخر المسيحي، مما أوجد ميدانا خصبا للأداء الشعري السياسي.

وعلى الرغم من عدم صدق هذا الأخير عادة، إلا أنه في الجزائر أخذ اتجاهين: شعر الجهاد الذي أثارته نخوة الدين وكان حيا ينبض بمشاعر فياضة، وشعر المدح-على قلته- الذي كان في معظمه تزلفا لأخذ العطايا من سلطة لم تولي اهتماما بالأدب والأدباء.

إقترن **شعر الجهاد والإستصراخ** بشكل أو بآخر بالتواجد الإسباني في وهران، فكان ذلك مبعثا للمشاعر الكامنة التي ألهمت شعراءنا استنهاضا لهمم الحكام، ومن ثم فمكانته ليست في أساليبه بل في أهدافه النبيلة التي سجلها محمد القوجيلي(حيا1087/1676) صراحة وهو يخاطب أحمد باشا(1695-1698) يحرضه على مجاهدة الكفار إلى أن يقول:

أقصد بلاد الكفر شتت شملها   خرب بها ما كان من معمور.[1]

لقد تجلت قيمة هذا الشعر في مشاعره الملتهبة، وعاطفته الصادقة، وصوره الشاجية الباكية التي سجلها محمد ابن عبد المومن مستصرخا الوطن حكومة وشعبا:

نادتك وهران فلب نداهـا   وانزل بها لا تقصدن سواها

واحلل بها تلك الأباطح والربا   واستصرخن دفينها الأواهـا.[2]

وكان فتح وهران الأول إلهابا للمشاعر التي انطلقت مخلدة الحدث، ويكفي أن إبن ميمون قد جمع معظم ما قيل في المناسبة- غثه وسمينه- في كتابه التحفة.ولعل أجمل ما قيل في ذلك قصيدة محمد ابن علي بأسلوب بديع جمع رقة الأديب وقوة الموقف بعد أن افتتحها متغزلا على عادته: عيون دهتني أم سيوف صوارم   وسمر رمتني أم قدود نواعم

وبعد أن يصف وهران تحت حكم النصارى يمدح بكداش ويهنئه بالنصر:

عليكم سلامي ما استنارت بهديه   قرائح مغرم بالقنا والصوارم.[3]

---

[1] عبد الرحمن الجامعي ، شرح رجز الحلفاوي في فتح وهران، مخ.م.و.ج رقم 21 25 ، الورقة 6 ظهر و7 وجه.

[2] المرجع نفسه ، الورقة 7ظهر و8وجه.

[3] نفسه ، الورقة 58.

أما شعر المدح السياسي فمعظمه قيل في مجالس الباشا محمد بكداش والباي محمد الكبير، التي لم تكن لتنافس ليالي أمراء بني زيان، وكان هدف المدح العطايا والهدايا، وعلى ذلك تسابق شعراء البلاط من أمثال إبن ميمون ومحمد الحلفاوي(1707/1119) وأحمد القرومي(حيا1119ه) ومحمد ابن الطيب المازري(ت بعد1695/1107) وابراهيم القنيلي(حيا1710/1122) وأبوراس وأحمد الراشدي، فكلهم تسابقوا، ولكن قلة منهم أجادت بالسليقة، وجاد معظمهم بما هو متصنع.

ويبدو أن كبير الأدباء محمدابن علي ممن يكرهون المدح في غير محله، لذلك نجده مقل في ذلك، ولكنه إذا مدح أجاد بشاعريته:

ولولاك ما كان التفات الفقره ... ولا سام نظم الشعر كالذر سائم

فلا زلت محفوظ الجناب مؤيدا ... ولا برحت تثني عليك العوالم.[1]

أما بطل الفتح الوهراني الثاني فقد تهاطلت عليه قصائد المدح من شعراء إقليم الغرب، منها قصيدة كبير أدباء معسكر محمد المازري، الذي يبدو عليه أنه كان مجيدا متذوقا وهو يهدي قصيدته يجعل خاتمتها ناطقة بذلك:

فخدها إمام الوقت مني قصيدة ... لها أرج أزكى من المسك والند

كهيفاء بكر لم يفضى ختامها ... تدير كؤوس الأنس في محفل الود.[2]

[1] محمدابن ميمون، المرجع السابق، ص 298.

[2] أحمد الراشدي ، المرجع السابق ، ص 165.

3- الشعر الإجتماعي: يعتبر الشعر الإجتماعي من أهم الأبواب الشعرية التي تبعث كوامن النفس للتعبير عن خلجاتها ، لذلك يعتبره الكثير الوسيلة المعيارية المثلى للتقييم الفعلي للأداء الشعري، فبين الغزل والوصف والحنين والرثاء يسجل الإنسان عواطفه ومشاعره بعيدا عن التكلف.

فالتغزل هو أقرب مجال للنفس، ولذلك جاءت قصائده في معظمها رقيقة، ففارس الأدباء المقري تميز بشاعرية خاصة، ومن ذلك قوله مضمنا مع الإكتفاء والتورية:

لم أنس يوما للنواعر به ... في نهر فاس شجن هاج الجوى

فقلت إذ ذكرني معاهدا ... لله ما قد هجت يا يوم النوى. [1]

وكانت قصائد إبن علي أروع ما قيل في الغزل، وقد جمعها في ديوانه الذي نقتطف منه أرق أبياته:

بتذللي لك من الهوى وخضوعي ... وبفتنتي بك سيدي وولوعي

وبزفرتي وكآبتي وصبابتي ... وتلهفي وتشوقي ونزوعي

لا رحمت متيما دنق الحشى ... يامن غدا سكناه بين ضلوعي. [2]

وإذا كان الحب قد حرك قريحة التغزل عند إبن علي فإنه قد حوله عند إبن راس العين(من أهل17/11) إلى تهتك ومنادمة للخمر: إسقنيها ودع كلام اللاح ... فهو عندي محال. [3]

ولماكان المدح السياسي- كما رأينا- قد ارتبط بمواعيد معينة، فإن **المدح الإجتماعي** قد اقتصر على مستوى العلاقات الشخصية.

وتأتي علاقة التلميذ مع شيخه على رأس قصائد المدح تقديرا وتعبيرا عن الاحترام المتبادل، ومنها قصيدة إبن حوا في أستاذه مسلم ابن عبد القادر :

زماني ربيع كله منتزها ... وأيامي عيد فيها كل ما يشتهر

وغصني ناعم مورق تمايل ... بميسم على أزهار ورد وعطرها. [4]

ومدح محمد فتحا الشيخ إبن الكماد فأجابه الأخير قائلا:

خليلي عج بالركب عن أم عامر ... وعرج على كثبان نجد وحاجر. [5]

---

[1] المحبي ، المرجع السابق ، ج1، ص308.

[2] أنظر قصائد الغزل لابن علي في رحلة إبن عمار ، ص 68 – 73-76.

[3] سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، مرجع السابق ، ج2 ، ص 267.

[4] محمودابن حوا ، المرجع السابق ، الورقة 51 وجه.

[5] عباس المراكشي، المرجع السابق ، ج5 ، ص13-14.

وكان لظاهرة تقديس الأولياء أن انتشر مدحهم بين الشعراء تعبيرا عن المكانة التي يحتلها الولي في الذهنية العامة للمجتمع. فقد ترك الورتلاني قصائد جمعها على أطلال قبور الأولياء، وترك البوني قصيدة في أحد صلحاء زغوان،[1] كما مدح محمد ابن مالك(ت1817/1232) الولي عبد الرحمن الثعالبي في قصيدة طويلة جميلة مطلعها:

أيا جيرة حلّوا بخير مقام لكم قد صبى قلبي وطال مرام.[2]

مع ذلك فإن الإخوانيات التي تبودلت بين الشاعرين إبن علي وابن عمار كانت أرق، لقوة عارضتهما، ومتانة علاقات الود بينهما، وقد أشعر إبن عمار مادحا صديقه:

أنسيم روض رق في سريانه وثّنى القضيب فراق في ميلانه
بعثت أراتجه السلوى لخاطري فتخلص المحزون من أحزانه.[3]

وكان شعر **الحنين والرثاء** مقبولا عموما لقربه من النفس، ففن البكائيات عادة ما يكون على أيام خوالي أو حبيب ضائع أو صاحب مفارق.

ولعل أحسن من أبكى الوطن وحن إليه بعد أن اكتوى بنار الغربة المقرى الذي أنشد:

أحن إلى تلك المعاهد إنها معاهد راحتي وروحي وريحاني
وأهفوا مع الأشواق للوطن الذي به صح لي أنسى الهنيّ وسلواني.[4]

إزدهر شعر رثاء التلميذ لشيخه استكمالا لمشاعر الود التي جمعت الطرفين، فقد رثى أبو راس شيخه عبد القادر المشرفي في قصيدة طويلة سطرها في رحلته، ولمسلم ابن عبد القادر مرثية الخليلية التي شرحها أبو راس، وعزى الفكون أحد العلماء نسجا على رثاء الخنساء، ولكن يبقى شعر إبن علي أشجى ما قيل في رثاء الحبيب:

فما راعني إلا النوى صاح صيحة فزعزع من عرشي وضعضع من ركني
وقال لمن كانت حياتي وراحتي وريحانتي قومي إلى منزل الدفن
فحالت يد الأقدار بيني وبينها فأصبحت مسلوب الحشا ذاهل الذهن[5]

---

[1] كاري مصلح الدين، المرجع السابق، الورقة 636.

[2] مجهول، مجموع لعدة قصائد، مخ.م.و.ج رقم 2241، الورقة 1 ظهر.

[3] أحمد ابن عمار، المرجع السابق، ص 41، 45، 60

[4] أحمد المقري، المرجع السابق، ج 5، ص 23 – 24.

[5] إبن عمار، المرجع السابق، ص 67.

أما مرثية إبن الشاهد فقد اختار أن تكون في رثاء مدينة الجزائر بعد سقوطها في يد الاستعمار:

لبست سواد الحزن بعد مسـرة وعمت بواديك الفتون بلا حصر.[1]

ومن الشعر الإجتماعي **الوصف** الذي يتسع عادة باتساع العمران وتطوره، ولكن في بلد كالجزائر لم ترق فيه هذه الأدوات إلى الحد الذي تجعل الشاعر يجيد وصفها، وعليه كان وصف القصور والدور قليل، منها وصف إبن علي أحد القصور قائلا:

قد شاده من مرمر متلـون وبدا بياض الكلس في حيطانه

وأخو الخورنق قد أجابته المنى والدهر قابله بوجه أمانـه.[2]

لقد وجدنا أن معظم ما قيل كان تقليدا لقصائد شعراء الجاهلية، مثلما فعل إبراهيم الفحيجي الذي تغنى في قصيدته"روضة السلوان" بالصيد والخيل والتي مطلعها:

يلومونني في الصيد والصيد جامع لأشياء للإنسان فيها منافع[3]

أو تقليدا لمدرسة الأندلس التي تتغنى بالرياض والأزهار والمنتزهات، ومنها مطارحات إبن علي بعد نزهة يصف الربيع والطبيعة الخضراء:

هذا وقد بسط الربيع بساطـه والمسك ينفح من نوافح بانه

ومن الشقائق روضة مطلوبـة من كل ساق راق في ميلانه.[4]

هكذا نستطيع القول أن الشعر لم ينعدم بل كان موجودا، حتى ليقف الباحث مشدودا أمام ضخامة الإنتاج، إلا أن مستواه كان بسيطا، إن لم نقل أن معظم القصائد تميزت بالضعف في المبنى، والخلل في العروض، فكان بذلك معبرا عن حال من الضعف اللغوي والذوقي، ولم تبقى فيه سوى نفحات من المدرسة الأندلسية، والتي حاول بعض شعرائنا تقليدها مع طبعها بالطابع الديني، بسبب تحول الأداء الشعري من أذواق الأدباء إلى أذواق الفقهاء والعامة، إضافة إلى غلبة المواضيع السياسية الخالية من الدفق العاطفي والحسي، ومن ثم بروز الشعراء الشعبيين كفئة أدبية إحتلت مكانتها في آداب المجتمع الحضري والريفي -على حد سواء- مما أفقد الشعر أدبيته، وأقصر دوره على تعريب المحيط، وازدهار الثقافات الشفوية الشعبية لدى العامة.

---

[1] سعد الله ، الحركة الوطنية ، مرجع سابق ، ص 35.

[2] إبن عمار ، المرجع السابق ، ص 43.

[3] القادري ، المرجع السابق ، ج1 ، ص 175.

[4] أحمدابن عمار ، المرجع السابق ، ص 43.

المبحث الثالث:الآداب والفنون

أولا: علم التصوف: يعتبر من العلوم المستحدثة التي واكبت ظهور الإتجاه الصوفي، والتي اختلط فيها الدين والأدب، ومداره النفس والأذواق والأوراد والسلوك. ولما كان العهد العثماني قد اصطبغ بروح هذا المذهب الذي دخل في توجيه الحياة العامة للمجتمع، فقد اعتبر بأنه علم الخاصة ومذهب العامة، لذلك كثر فيه التأليف وقل فيه التدريس، واستمر في الانحدار مع مرور الوقت إلى التقليد و الشرح والنقل.[1]

ففي **المناقب الصوفية** كان من عادة العلماء تعداد مناقب من سبقهم ممن اشتهر بالولاية والصلاح والعلم، فكان التلميذ يكتب عن أستاذه والأستاذ عن شيخه، وكأنه دين يؤديه اللاحق للسابق، فكان من ذلك كثرة كتب المناقب، أدرجنا بعضها في باب التراجم، واكتفينا بالكتب التي كتبت صراحة للتنويه بمناقب الرجال.

إستمرت شخصية محمد ابن يوسف السنوسي بارزة في تراث القرن 16م ليس في العقائد فحسب، كون شهرته لا تعود إلى قيمة إنتاجه بقدر ما تعود إلى تصوفه وصلاحه، وفي هذا جاء تأليف محمد بن إبراهيم الملالي ليخلد شخصية تركت بصماتها على الحياة العلمية والدينية، ويبدو أن الكتاب مهم بحكم مصادره، فالمؤلف تلميذ للشيخ، كما أنه اعتمد التوثيق الشفهي عن أخ المترجم له..

ونالت شخصية أحمد بن يوسف الراشدي اهتماما بحكم شهرتها وحياتها الروحية،[2] في حين خص عيسى التوجيني بعض من أسماهم بالكواكب، أما صلحاء الشلف فقد خصهم المغوفل بنظم وأتبعه بشرح عن التدرج والبدع وخصال السائر المرتقى.[3]

وإذا غلبت المناقب على العصر وفاء أو مجاملة- في معظم الأحيان- فإن الفكون بسلفيته وتشدده قد جعل كتابه المنشور في مثالب من أسماهم "بمدعي الولاية"، ولم تنل المناقب سوى بضع صفحات، وكان أقسى على مدعي الولاية من الدجاجلة والمبتدعة الذين كثر عددهم.[4]

---

[1] ر ذلك على أعمال القرن 15م كالنجم الثاقب لابن صعد، والأنوار المنبلجة لأحمد النقاوسي، ومرائي الفراوسيني، وأعمال المازوني والسنوسي.

[2] وقد تناول هذه الشخصية محمد الصباح القلعي في "بستان الأزهار في مناقب زمزم الأبرار ومعدن الأنوار سدي أحمد بن يوسف الراشدي النسب والدار" مخ.م.و.ج رقم 1708 ، وهو في 172 ورقة وأشار الأستاذ سعد الله إلى أنه مطبوع بتحقيق محمدابن محمد الهاشمي.

[3] محمدابن المغوفل، الفلك الكواكبي وسلم الراقي الى المراتب، مخ.م.و.ج رقم 2259، الورقة 3 ظهره

[4] لمزيد من الإطلاع أنظر محتوى منشور الهداية، الفصل II، ص63وما يليها.

أما **الشروح الصوفية** والتي كان ظاهرها تبسيط لعمل صعب، إلا أنها في الحقيقة تقليد وعجز عن الإتيان بالجديد على قاعدة ليس في الإمكان أبدع مما كان. وشكلت مؤلفات القرن 15م مصدرا لهذه الشروح فمحمد الصباغ القلعي قام بشرح قصيدة "المرادية"، أما سينية إبن باديس فقدشرحها أحمد البجائي.[1]

ونالت كتب التصوف الإسلامي حظها من الشرح خاصة أعمال الأوائل كالحكم العطائية وقصيدة الدمياطي،[2] مما يعبر عن ثقافة تصوفية واسعة، وتمكّن من علوم الظاهر والباطن.

كما حظى إنتاج العهد العثماني هو الآخر ببعض الشروح خاصة بين العلماء وتلامذتهم فكثيرا ما كان الأول يطلب من الثاني وضع شرح على عمله،فنالت القدسية التي نظمها الأخضري إهتمام الكثيرين، **أما** قصيدة"حزب العارفين" لموسى اللالتي فقد خصها تلميذه محمد ابن سليمان ابن الصائم بشرح كبير جمع إلى جانب التصوف والمناقب والمرائي والمكشفات، أخبارا عن الوضع الإجتماعي والسياسي وحكم الأتراك وبدع المتصوفة، وهذا طبيعي كون النظم لعالم عرف بعلمه وتصوفه ونقده للمبتدعة ونظرته الساخطة للترك.[3]

مع ذلك شهدت حركة الشرح في القرن 19م ضعفا بسب التوجه إلى الأعمال التارخية التي غلبت على علماء القرن الذين توجهوا وجهة أدبية، ولم نجد عملا يستحق الذكر سوى "الذرة الأنيقة في شرح العقيقة" لأبي راس، الذي ذكر أنه ما ألف إلا بعد إلحاح أهل الفضل،[4] فجاء شرحه محشوا بأخبار التصوف والمتصوفة والأدب والتاريخ.

في حين كانت **آداب السلوك** محل اعتناء أهل التصوف، بما تتناوله من آداب الطريق والارتقاء في مدارج العارفين، وما يعترض السائر في طريقه إلى الله، فقد رقت هذه المسائل لرجال التصوف.

---

[1] وقد سمي شرحه "شفاء الغليل والفؤاد في شرح النظم الشهير بالمراد"والمرادية قصيدة لإبراهيم التازي(ت1523/930) ومطلعها: مرادي من المولى وغاية أمالي--- دوام الرضى والعفو عن سوء أحوالي. "و السينية تعرف " بالنفحات القدسية" وقد سمى الشارح عمله"أنس العليل في خلو المناديس عن سينية ابن باديس" أنظر: الأعلام للزركلي، م1، ص232-233.

[2] وممن شرح الحكم الخروبي و أبوراس وابن مريم، ولمحمد بن أحمد الشريف" القول المتواطي في شرح قصيدة الدمياطي" مخ.م.و.ج رقم 2152 ، و الشرح ملحق به قصيدتين في التصوف ومواعظ ورسالة فلكية يبدو أنها للدمياطي،وهو أبو عبد الله شمس الدين محمد الديروطي ثم الدمياطي(ت1515/921) ودفن بدمياط.

[3] لمزيد من الإطلاع أنظر: سعد الله، كعبة الطائفين مخطوط جزائري من القرن 17م " م.ت.م، ع7-8، سنة1977، ص61.

[4] أبو راس الناصر ، الذرة الأنيقة في شرح العقيقة ، مخ.م.و.ج رقم 3326 مجموع 2- 31 ، الورقة 2ظهر.

ترك عبد الرحمن الأخضري "أرجوزة في طبيعة النفس"، ولمحمد ابن علي الخروبي "كفاية المريد"، أما رسالته "الشريقة في الكلام على أصول الطريقة" فقد نظمها عبد القادر المشرفي لتسهيلها على الطلاب في رجز سماه "عقد الجمان الملتقط من قعر قاموس الحقيقة الوسط" [1] الذي تناوله ولده محمد الطاهر المشرفي بعد ذلك بالشرح والتفصيل.

وضع عيسى البطيوي كتابه "مطلب الفوز والفلاح في آداب طريق أهل الفضل والصلاح" أما أحمد ابن ساسي البوني فله "فتح القادر في بيان الطريق إلى المريد" و "رسالة قمع المرائي بنفع المرائي"، والمعروف أن البوني رجل برع في التصوف له مريدوه وتلامذته المترددون عليه، وهو بذلك موجه ومرشد على مدارج العارفين. بينما ترك إبن الترجمان رسالة في آداب الصلاة على النبي صلعم، معتمدا في ذلك على كتاب دلائل الخيرات الذي قرظه في المقدمة ودعى إلى قراءته والإعتكاف عليه. [2]

أما عبد الله بن عزوز المراكشي فقد ألف كتابه "إظهار البدع وإرهاط المبتدعة" ورسالته " في الرد على من ابتدع في الشريعة ما ليس فيها" و"كفاية التلميذ المحتاج"، وإذا كان الأول جعلة ضد مبتدعة زمانه، فإن الثاني جاء في ما يعتريه السالك في طريقه من الفتح الشيطاني، إعتقادا منه فتحا إلاهيا، مما يوحي بانحراف التصوف ورجاله، فكان الثالث تتويجا لحملته حيث ضمنه أخلاق السائر في طريق الله، وهو "المنهاج في الرد على من ابتدع في الدين ما ليس فيه" بإيضاح البراهين وإقامة الحجج [3]

والحقيقة أن الإنتاج الصوفي في آداب الطريق مكرر إلى درجة أنك تلمس ذلك في العناوين التي بدت رتيبة، فكلها تضع المنهاج الصحيح، وتلتمس الطريق باتجاه مقامات الصالحين، ولكن لاشئ من ذلك، بل العكس صحيح، فقد ارتقى الجميع باتجاه مقامات المبتدعة، حتى خرج التصوف عن إطاره الصحيح.

[1] نويهض ، المرجع السابق ، ص302.

[2] محمدابن الترجمان، رسالة في آداب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، مخ.م.و.ج رقم 2291، الورقة 7 وجه. وهي في 46 ورقة

[3] عبد اللهابن عزوز المراكشي، كفاية التلميذ المحتاج، مخ.م.و.ج رقم 2146 مجموع 21- 66، الورقة 22 وجه.

وفي مجال **الأوراد و الأذكار** فإنه من المعروف أن لكل طريقة أورادها و أذكارها وأدعيتها التي يؤتى بها في الصباح و المساء، مما جعل الإنتاج كبيرا جدا، لذلك لن تأتي هنا بالأدعية من حيث شكلها و لا محتواها، و إنما نتعرف على ما حوّل منها إلى مؤلفات تعبر عن اتجاه ثقافة العصر التي انطبعت بروح الطرق الصوفية.

و من هذا الإنتاج"رسالة الدعاء إلى الله"، و رسالة القصد إلى الله" و "حياة القلوب" و"قوت الأرواح في عمارة الملوين و أوراد المساء و الصباح"[1] و هو في الفتح الصوفي، لكن إنتاج القرن 18م كان أضخم، ويرجع ذلك إلى التحول الذي طرأ على الحركات الدينية التي تحولت إلى جمعيات وطرق صوفية، مما حقق لها استقلالها المعرفي والذاتي.

في حين ركز **الشعر الصوفي** على المديح، حيث ترك الكثير من العلماء دواوين في التوسل بجاه النبي (ص) دفعا لشر أو مرض،أو طلب الحاجة.[2]

كان الإنتاج الصوفي أساس الثقافة الدينية التي وجهت الحياة العلمية واليومية، مما جعل تأثيرها يمس جميع الفئات والطبقات بمختلف مكوناتها وعناصرها الاجتماعية، والتي كانت في معظمها على اتصال بالطرق والجمعيات الصوفية التي وجهت دوغمائيا الفكر والثقافة، مما كرس سيطرة هذا الإتجاه وجعله مرجعية معيارية في مختلف الميادين والأصعدة.

---

[1] ينسب التأليف الأول لطاهرابن زيان، والثاني لأحمد أبو العباس، والأخرين لمحمدابن سليمان بن الصائم، أما تفسير الحسام فينسب لابن مريم أنظر: الحفناوي، المرجع السابق، ج1، ص155.

[2] مثل رائية البوني، وغوثية إبن حوا ، وعقيقة المنداسي. أنظر: أبو رلس، الذرة الأنيقة ، مرجع سابق ، الورقة 3 وجه.

ثانيا:علم التاريخ : كان لتحول الثقافة من الإشراف الرسمي للدولة عليها إلى مجرد اهتمامات خاصة على مستوى الفئات العلمية، ثم تحول الثقافة العلمية شيئا فشيئا إلى ثقافة شعبية، أن تحولت الكتابات التاريخية من الاهتمام بالتاريخ الموسوعي الرسمي إلى التاريخ القبلي الشعبي، وهذا ما دفع بالكثيرين إلى الإشادة بكثرة الإنتاج، دون أن يعني ذلك إزدهار الثقافة التاريخية، حيث تغلب عليها الأدب والتصوف، وعزّ العثور على مؤلفات في مستوى إنتاج ما قبل القرن 16م على قلته.[1]

أمامهذه التحولات أصبح من الطبيعي أن يختفي **التاريخ العام**، بل حتى الظواهر التاريخية العامة لم تكن تستهوي علمائنا، إذا استثنينا أحمد البوني و ابن حمادوش وأبي راس.[2] وهي أعمال لم ترتقي إلى تاريخانية المقري في" نفح الطيب" على ما فيه من استطراد و حشو.

إن غياب تناول التاريخ كظاهرة علامة على اقتصار الثقافة العلمية على ثقافة الحاضر، والثقافات ذات العلاقة بالدين، لذلك كان حظ **التاريخ المحلي** وبالخصوص تاريخ المناطق و القبائل كبيرا، في مقابل غياب الأعمال الوطنية الشاملة، فلم يتناول بالكتابة الرسمية لتاريخ الفتوحات العثمانية سوى "كتاب عروج و خير الدين" الذي يعتبر البداية الفعلية للتاريخ الرسمي(السلطوي)، والذي ينسبه البعض لخير الدين نفسه.[3]

لكن هذه البداية الرسمية للتأريخ للفترة سرعان ما توقفت ولم تعاود الظهور إلا مع فتح وهران الأول والثاني، الذين كان لهما وقعا على حركة كتابة التاريخ، حيث تصدرها مجموعة من مؤرخي البلاط كابن ميمون والحلفاوي وابن زرفة والجامعي وابن سحنون و أبو راس، وابن هطال الذي سجل رحلة باي وهران بالصحراء وما حوته من دقة في الأحداث ، مما جعلها أقرب إلى الأعمال الأنثروبولوجية الوصفية.[4]

لم يكن للصراع الإسلامي المسيحي الذي استقطب المجتمع بثلاثيته الدين والسياسة والإقتصاد نفس الوقع على الكتابة التاريخية، ولم يسجل مؤرخونا الحروب التي كان البحر

---

[1] كتاريخ إبن خلدون، والفارسية لابن قنفد، ونظم الدر والعقيان للتنسي، وبدائع السلك لابن الأزرق .

[2] ولأبي راس "الحلل السندسية في شأن وهران والجزيرة الأندلسية " و هي مخ.م.و.ج تحت رقم 3182. أما البوني فله "النكت الزاهرة من تاريخ مصر والقاهرة" ولابن حمادوش تلخيص على إبن الكردبوس وآخر على الإسحاقي، أنظر: رحلته، ص166و202و212 .

[3] وهو الأرجح عندنا بدليل دقة أحداثه التي لا تتأتى إلا لمن عايشها،منها حكاية خلاص عروج من الأسر أنظر:ص9..

[4] فلإبن ميمون التحفة المرضية، وللحلفاوي رجز في 72بيت في فتح وهران، ولإبن زرفة "الرحلة القمرية في الأخبار المحمدية" مخ.م.و.ج تحت رقم 2579 ، و للجامعي "شرح أرجوزة الحلفاوي في فتح وهران" وهي مخ.م.و.ج تحت رقم 2521، ونسخة الميكروفيلم م م 5061، ولابن سحنون"الثغر الجماني" ولأبي راس"نفيسة الجمان في فتح ثغر وهران" وقد أخبر بذلك في "عجائب الأسفار ، مخ.م.و.ج رقم2003 ، الورقة9 .

المتوسط مسرحا لها، وبلاطات الوجاق قواعد لاستراتيجياتها، على الرغم من التفاعل الاجتماعي معها، حيث كان لروح الجهاد دورا في تطوير وتمتين علاقات المجتمع المدني بمختلف عناصره.[1]

إلا أن الثورات التي ميزت أواخر الوجود التركي، وحملت لوائها الطرق الصوفية أدت إلى تصدع المنظومة الاجتماعية بتفكيك عرى التفاهم، الذي بدأ يؤسس وفق تحولات خاصة باتجاه رفع الشرعية عن الحكم التركي، لولا وقوف علماء الحواضر ضد هذا المشروع، وأدى ذلك إلى ظهور نوع من الكتابة التاريخية التي كانت الإنتفاضات مادة لها.[2]

لقد كان لانطباع ثقافة الفترة بالتأثير الصوفي التقديسي للأشخاص أثره الواضح على **فن التراجم** التي وضعت رجاء التبرك، وإن لم ينفي عليها ذلك الأهمية العلمية، كونها مصدرا للتأريخ للحركة الثقافية، باعتبار أن المترجم لهم هم أنفسهم حاملوا مشعل الثقافة أنذاك.[3]

تعتبر **الأنساب** من خصائص الثقافة العربية الإسلامية، وانتشارها في الجزائر دلالة على انغماس المجتمع بمختلف عناصره في الثقافة الأدبية المشرقية، إلا أنها اتسمت خلال فترة دراستنا بقلة الإنتاج، وضعف الاهتمام، وإلى ذلك يشير أبوراس: "إن امتياز النسب قد اندرس في هذا الزمان، فلا يكاد يتفق فيه إثنان حتى يقع اختلافا كبيرا في الأمة الواحدة".[4]

وقد كان قوله مقرونا بالعمل، فقد غطى هذا النقص من خلال تآليفه العديدة، إلى جانب محمد المشرفي(حيا1811/1226)،[5] وعبد القادر الراشدي في كتابه حول نسب القبائل و العائلات القسنطينية، وعبد القادر المشرفي (ت1778/1192) الذي تناول أصول وبطون إقليم الغرب.[6]

---

[1] ترك مصطفى خوجه"التبر المسبوك"" وهو في الحرب بين الجزائر وإسبانيا، وألف إبن رقية(حيا1780/1194)"الزهرة النيرة" الذي أرخ فيها لحملة أورلي سنة1775/1189، وهي أعمال لا ترتقي إلى زخم أحداث الفترة .

[2] تبرأ العلماء من هذا المشروع بوقوفهم مع السلطة، ودفع ببعضهم إلى دفع الشبهة عن نفسه مثلما فعل أبو راس الذي ألف"درئ الشقاوة في حرب درقاوة" وهو مخ.م.و.ج تحت رقم2717 لكننا لم نطلع عليه لعدم وجوده بالمكتبة رغم تسجيله في الفهارس.

[3] ترجم إبن مريم(1611/1020) لحوالي 282 شخصية في كتابه"البستان" ، وخص عبد الرحمن البجائي(من أهل11هـ/17م) أشراف أغريس بالترجمة، والذي شرحه تلميذه محمد الجوزي تحت عنوان" فتح الرحمن في شرح عقد الجمان" المخطوط بزاوية طولقة دون ترقيم، وترجم أحمد البوني لصلحاء عنابة، ووضع إبن عمار كتابه في فضلاء العصر . لكن أكبر كتب التراجم تنسب للمقري في "نفح الطيب » الذي خص به الوزير الأندلسي لسان الدين إبن الخطيب و"أزهار الرياض"الذي جعله في القاضي عياض أنظر الحفناوي، المرجع السابق، ج1، ص49. ونويهض، المرجع السابق، ص310.

[4] أبو راس الناصر، عجائب الأسفار ، مرجع سابق ، الورقة 3 ظهر.

[5] محمد المشرفي ، ياقوتة النسب الوهاجة مخ. م.و.ج رقم 2326 مجموع33-50 ، الورقة 33 ظهر.

[6] المشرفي، بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الإسبانيين بوهران من الأعراب كبني عامر ، تحقيق أبن عبد الكريم، دت ، ص 37.

تعتبر ثقافة **الرحلات** من الثقافات القديمة التي وجدت لدى اليونان والعرب، إلا أنها عرفت أزهى عهودها بين القرنين17و19م بسبب اعتمادها الوصف الذي لا يحتاج إلى ثقافة علمية واسعة، وتطور طرق المواصلات. وإذا كانت أهميتها قديما اقتصرت على التعاون والإطلاع، فإن أهميتها تشعبت باختلاف أهدافها بين علمية وحجازية.

فمن الرحلات العلمية رحلة عاشور الفيكيرين إلى المشرق، و"الرحلة الفاسية" لمحمد الزجاي، كما عثرنا على رحلة في المشرق و المغرب للمقري.[1] ولو أن أكبر الرحلات العلمية تنسب لابن حمادوش المعروفة "بلسان المقال".

أما الرحلات الحجازية فالشعرية منها قليلة الفائدة سوى فيما تعبر به عن أحاسيس أصحابها، ومنها رحلة المحاجي ذات الأهمية الأنثربولوجية، حيث وصف فيها احتفالات الأمراء والناس بركب الحج، و عدّد فضائل العلماء. [2] إضافة إلى قصائد الشعراء الشعبيين كابن مسايب وابن درميش وابن خلوف، والتي جاءت بالعامية و نشرت في المجلة الإفريقية.

في حين تعتبر الرحلات النثرية أكثر الرحلات أهمية من الناحية التاريخية، بما حوته من وصف لعادات الناس والأماكن الجغرافية كرحلة أحمد البوني"الروضة الشهية في الرحلة الحجازية"، كما تعتبر رحلة أحمدابن عمار رائدة في ذلك، ولو أنها ليست بين أيدينا عدا مقدمتها.[3]إضافة إلى رحلة الورتلاني الغنية بأخبار التصوف والفقه والتراجم، فرغم ما قيل عنها من حشو و تكرار إلا أنها أرخت للوطن العربي سياسيا واجتماعيا وثقافيا وجغرافيا وهي تستحق دراسة أعمق.

لعبت الثقافة التاريخية الشعبية- التي عرفت تطورا نوعيا- دورا في نشر الثقافة العلمية في الأوساط الشعبية التي أصبحت أكثر اهتماما بالأحداث الدائرة في المنطقة، كما أعطت دفعا للوحدة بين مختلف العناصر الإثنية، وتمتين الروابط الإجتماعية، بتوحيد الرؤى التاريخية للصراع الدولي في البحر المتوسط، وتوجيه الثقافة الأدبية وجهة شفوية، بمشاركة متنوعة لكل الإتجاهات الشعبية، التي أصبحت أكثر مساهمة ومشاركة في الحياة العلمية بعد أن كانت الثقافة التاريخية في عهود سابقة حكرا على النخب.

---

[1] نسخة من الرحلة مخ.م.و.ج تحت رقم 3191.

[2] عبد الرحمن المحاجي، المرجع السابق مخ.م.و.ج رقم 1564، الورقة 11 ظهر ، وتوجد نسخة أكثر تنظيما تحت رقم1565.

[3] أحمدابن عمار ، المرجع السابق ، ص 3 و 4.

ثالثا:الفنـــــون: الفن تعبير مجتمع، وإيقاع حقائق الوجود، ومعيار مستوى التفكير واتجاهـــــه، وقدرة الفرد على الإبداع مع نفسه ومجتمعه، فهو الوسيلة التي تربط عناصر الفئة الواحدة، ثـم بينهـا وبين الفئات الأخرى، وكثيرا ما كان الفن اللحمة الإجتماعية من خلال الوحدة الفنية.

1-القنون المعمارية و الأثرية: لم يؤلف الجزائريون في فن العمـارة والخطـوط، و إنمـا كـان هـذا الفن يؤخذ توارثا، وعليه سنحاول نمذجة المآثر العمرانيـة، والبحـث عـن المؤثـرات المختلفـة التـي أقيمت عليها لمعرفة مدى التأثير الحضاري للمجموعات الثقافيةعلى هذا الفن.

ففـي **العمـارة** استمر التـأثير الزيـاني والحفصي والأغلبي و شيئا مـن الحضـــــارات القديمة، لكن التأثير الأندلسي التركي بدى كبيرا، الأول في المساجد و العمائـر العسكرية، والثاني في المنشآت المدنية.

عرفت **العمارة الدينية** اهتماما أكبر من حيث الكمّ وبخاصة المساجد، التي كان أشهرها جامع كتشاوة، الذي يعتبر آية في الفن التركي بمأذنتيه المخروطيتين، و قبتـــه، و شبابيكه المزينـة بالسراميك، ومنبره المصنوع من المرمر،[1] والجامع الجديـد الـذي أقامـه الـترك علـى الطـراز العربـي القديم بأعمدته الكثيرة، ومئذنتة المربعة، ونوافده المصنوعة بزجاج السيراميك المحاط بالرخام.[2]

إهتم الأتراك بأضرحة الأولياء كضريح سيدي أبي مدين المريني الذي رمم أكثر من مـرة على الطريقة التركية،[3]وضريح الثعالبي الـذي حـوره العثمـانيون حتـى أصبحـت هندسته وفـق الطـرز المعمارية التركية، حيث القبة مثمنة الزوايا والجدران المزينة بالزليج الملون.[4] وهي كلهـا تعبر عـن مدى التجديد الذي أدخله الأتراك إلى الجزائر.

أما **العمارة العسكرية** فقـد عرفـت تطـورا كبيرا فرضتهـا الظـــــروف السياسيـــــة للمنطقة، فالأوضاع الحربية طورت فن إقامة الأبراج، وكان أشهرها البرج الجديد، وسطحـــــة

[1] إستقينا هذه المعلومات خلال زيارة خاصة للمسجد، و كلمة كتشاوة بالتركية تعني مكان الغنم، و أطلقه الترك على البطحاء المقام فيها و التي كانت مرتعا للحيوانات.والزليج هو الزخرفة النباتية(الأرابيسك) أنظر: الطاهر بوشوشي،"تاريخ جامع كتشاوه"، مجلة الأصالة، ع14-1973/15، ص 289.

[2] RACHID BOUROUIBA ,"LES MEHRABES D'ALGERIE", IN MT N°10 , A 1981, P.68.

[3] BROSSELARD(CH)"LES INSCRIPTIONS ARABES DE TLEMCEN", RA N° 4 , A 1859 -6 , P87

[4] أخدت هذه المعلومات عن دراسة وافية قام بها الأستاذ محمدابن عبد الكريم في تحقيقه للتحفة المرضية و ضمنها الملحق أنظر ص 346.

المنصورة بقسنطينة، وبرج الإمبراطور، وبرج باب عزون.[1] والتي تميزت كلها بطراز زخرفي أضفى عليها مسحة جمالية، حيث بروز الزليج المفرط في الزخرفة والتنميق، إضافة إلى الزخارف الكتابية والهندسية، وبعض العناصر الرمزية التي ميزت العمارة الجزائرية في تلك المرحلة.

كما أدخل الفن الإسبانومسيحي في العمارة الدينية والعسكرية بعد الإحتلال الإسباني لوهران، حيث طوّر هذا الفن وترك بصماته على العمارة الساحلية.[2]

في **العمارة المدنية** كان التطور الناجح عن التصميم العمراني الذي عرفته مدينة الجزائر أيام العثمانيين قد جعلها أهم المدن ذات الطابع التركي بقصباتها، وشكلها المخروطي.[3]

نميز في البيوت المنازل الخاصة، وكانت أفخم مقارنة بمنازل العامة، وأشهرها دار رمضان باشا ودار عزيزة باي، وشبيهة بها القصور، فطبيعة المرحلة حتمت إقامتها على وجهين متناقضين، فالوجه الخارجي لم يكن يعطي انطباعا بالاختلاف بين القصور ومساكن العوام، والوجه الثاني يمثل الشاعرية الملهمة التي تجلت في قصر خداوج العمياء الذي أقيم على الطراز التركي الأندلسي، وقصر الجنينةوقصر أحمد باي، والتي تميزت بتصميماتها التربيعية والتكعيبية، وزخارفها النباتية والكتابية-تأثرا بالفن التجريدي الإسلامي- والمعمارية والبشرية التي خطت بلاط قصر حسن باشا، حيث نلمس فن الركوكو والباروك الأروبيين-خاصة الإيطالي- ممزوجا بالنقش والحفر الأندلسيين.[4]

الحمامات هي الأخرى شهدت عناية خاصة أهمها حمام سيدنا، وحمام دار عبد اللطيف، وحمام قصر البايات، والتي بنيت على فترات تاريخية بالرخام والزليج والزجاج، وزينت بمختلف الزخارف النباتية الرمزية، والهندسية تأثرا بالمذهب الواقعي في الفن الإسلامي.[5]

لقد تميزت الفترة العثمانية معماريا بظهور فن جزائري خليط من الطرز التركية المشرقية المتأثرة بالباروك الأروبي، اللذين امتزجا بطرز محلية هي الأخرى متأثرة بفن العمارة الأندلسية.

---

[1] DELPHIN (G) , "LE FORT BAB AZOUN", IN, RA N°48 , A1904 , PP.191 -196.

وحول العمارة العسكرية وخصائصها أنظر: درياس لخضر،"المدفعية الجزائرية في العهد العثماني"، دكتوراه حلقة ثالثة، جامعة الجزائر،1989، ص90.

[2] Engène (C), ORAN ET LES TèMOINS DE SON PASSè, ORAN1956,PP.85-173.

[3] أنظر وصف الرحالة الأروبيين لها: سبنسر، المرجع السابق، ص40-41. وبقايفر ، المرجع السابق ، ص32. وحول القصبات أنظر: خلاصي علي،"قصبة الجزائر القلعة وقصر الداي"، دكتوراه حلقة ثالثة، جامعة الجزائر ، ص29 و49.

[4] محمد الطيب عقاب ، قصور مدينة الجزائر في أواخر العهد العثماني دراسة أثرية معمارية مقارنة "دكتوراه حلقة ثالثة، جامعة الجزائر ،ص30و192.

[5] موساوي سليمة،" الحمامات الجزائرية من العصر الإسلامي إلى نهاية العهد العثماني، " ماجستير ، جامعة الجزائر 1991، ص 113ومايليها.

غلبت النقوش **الخطية و الكتابات الأثرية** على العمارة الجزائرية كنوع من التعويض عن الرسم في الحضارة الإسلامية، وكان أشهر النساخين في الجزائردولار الرومي، مما يجعلنا لا نستبعد التأثير العثماني.[1] ففي النقش المعماري برعت أسرة ابن صار مشق التركية التلمسانية حتى أصبحت مدرسة تزعمها أبنائها توارثا.[2] حيث أدخلوا اللغة التركية مجال الكتابة الأثرية.[3]

أما **الرسم** فكان لموقف المذاهب الفقهية منه أثره السلبي على الفنون التشكيلية، وإن لم يكن هذا سببا وحيدا، ذلك أن الموسيقي ورغم موقف العلماء منها إلاّ أن العامة مارستها.

فقد تحدث البعض عن لوحات أروبية زينت بعض القصور، وعثر على أخرى في قصر الداي بعد الإحتلال، مما يعبر عن غياب الفن التشكيلي، حيث جف الخيال الخصب الذي يشترط في الإبداع، وقد أدرك أحد الأسرى أن الفن لدى الجزائري يقف عند بهرجة الألوان.[4]

2-الموسيقى الرقص والتمثيل: أثارت **الموسيقى**[5] اختلافا حادا بين الفقهاء، وظلت المسألة مطروحة لتثار بأكثر حدة في القرن 16م بسبب قوة التيار السلفي وانحدار الإتجاه الصوفي، حيث مثل الأول الفكون الذي شنع بمن أسماهم بنادي جماعة الشرب، ومثل الثاني أحمد البوني صاحب مجموع في السماع، لكن بين هذا وذاك ظلت الموسيقى واقعا.

لقد كانت الغلبة لمن معه العامة، فالمصادر تتحدث عن فقهاء كانوا يتذوقون الموسيقى، وبعضهم كان يمارسها ويتقن العزف. إذن رأي الفقهاء يتزحزح لصالح التوفيقيين الذين أباحوا السماع ما لم يؤدي إلى محرمات[6].

ملأت حلقات المداحين الأسواق والساحات، وارتبط بها الشعر الشعبي. وألحقت بقصر الداي والثكنات الفرق الموسيقية، كما كان التبادل الفني بين الأقاليم ظاهرة فنية منتشرة.[7]

---

[1] كامل البابا ، روح الخط العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1983 ، ص 123.

[2] DIVAULX (A) , LES EDIFFICES , OP CIT,IN , RA N°14 , A 1870 , P.281-282 .

[3] DIVAULX (A) ,"EPIGRAPHIE INDIGèNE DU MUSèE ARCHèOLOGIQUE D'ALGER",RA17,A1873, P.261.

[4] سيمون بفايفر ، المرجع السابق ، ص48..

[5] كلمة يونانية أصلها "موسا" بمعنى الملهمة، وأضيف لها "قى" لتطلق على الفنون المعزوفة، أنظر المعجم الوسيط، ج2، ص899.

[6] ناقش الورتلاني في رحلته بإسهاب مسألة السماع و خلص إلى حليتها للصوفي ما لم تؤدي إلى محرماتهص.193 . و حول موقف الدين أنظر الدراسة الحديثة للدكتور أحمد مصطفى علي القضاة ، الشريعة الإسلامية و الفنون ، دار الجيل بيروت ، ط 1 1988 ، ص 177 و ما يليها.

[7] حضر الزياني لحفل بقصر باي قسنطينة أحيته فرقة من العاصمة أنظر: الترجمانة ، ص156.

رغم هذا الزخم الفني إنعدم الإنتاج الموسيقي، وربما كان آخر ما ألف يعود إلى القرن 13م، مع ذلك استفادت الثقافة الموسيقية عندنا من الهجرات الإثنية التي تعاقبت على المنطقة، حيث تنوعت موسيقانا التي طبعت بثلاث مدارس كبرى:

فالموسيقى الأندلسية أثرت بنوباتها 24 الديوان الموسيقي الجزائري، وجعلت الموشح شعرا يتغنى به، ما أدى إلى نشوء الطابع الجزائري(العروبيات)،[1]والمالوف القسنطيني، والعاصمي والشعبي،والحوزي، إضافة إلى الوصلات والنوتات والآلات كالرباب والكمنجه.[2]

أما الموسيقي البدوية الأصيلة فقد كانت خلاصة تلاقح للنوتات العربية والفارسية والرومية، حيث دخلت مع الهجرة الهلالية، وتجلت أكثر في الغناء البدوي و الصحراوي، واستعمال الرباب والقصبة و الطار و الصنجات المعدنية ، ولو أنها بقيت على حالها دون تطور.[3]

في حين غلب على الموسيقى التركية الطابع العسكري ذي النغمات الحادة، وهذا ما يتوافق وطبيعة الترك الخشنة، وكان تأثيرهم في موسيقى العامة أقل لوجود موسيقى أندلسية أجمل وأقرب إلى موسيقى المجتمع، وكان أهم ما أدخلوه آلة الطنبور وآلة tymponon [4].

في فن **الرقص** و إن بدا خاصا بالنساء فقد مارسه الرجال و برعوا فيه، خاصة في حلقات الصوفية، وإن كان الرقص جماليا ميزة نسائية حيث أبدعن فيه، فقد تنوعت الرقصات .[5]

أما التمثيل فقد ظل أحادي الأداء مصحوبا بالألعاب السحرية البهلوانية، حيث تتعدد القصص في إطار الصراع بين الخير والشر وانتقاد السلطة [6].

لا شك أن الفن قد ارتبط بقصائد الهزل و المجون، وإلا ما كان ذلك الإهتمام الفقهي، في المقابل كان مجالا لهوى العامة . وبين الدين و الواقع فإن انعدام الإنتاج الفني لا يعود إلى نقد الفقهاء الذين لم يتمكنوا من إلغاء الممارسة، بقدر ماهو تعبير عن حالة عجز مست كل الميادين.

---

[1] أحمد سفطي، المرجع سابق،ص38.

[2] ENCYCLOPEDIE DE LA MUSIQUE , T 3 , P. 2829

[3] IBID, P. 2828.

[4] SHAW , OPCIT, P. 92.

[5] ENCYCLOPYDIE DE LA MUSIQUE ,T3, P.2831 ET2832.

[6] نور سلمان ، الأدب الجزائري في رحاب الرفض و التحرير ، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص223.

المبحث الرابع: العلــوم البحتــة

تمثل العلوم الجانب المادي للثقافة العلمية في أجلّ صورها، لذلك يعتبرها الكثيرون المقياس و المعيار المعبر عن مستوى الثقافة و أدائها داخل المجتمع، والوجه الثاني للثقافة.

أولا:العلوم الطبية: أفلت مباشرة بعد دخول العثمانيين الذين لم يأخذوا على عاتقهم إنشاء و لو أكاديمية واحدة، حتى المستشفيات ظلت حكرا على المسحيين، في حين اهتم الباشاوات بصحتهم حيث كان لكل واحد طبيبه الخاص ينتقيه من بين الأسرى.[1]

كانت العامة عرضة للأوبئة التي حفلت بها كتب الرحالة خصوصا في الأرياف، فكان اللجوء إلى الرقى و التعاويذ و السحر و الشعوذة أمر ضروري، ولم يسجل عن مظاهر الصحة في الجزائر سوى كثرة الحمامات و الحجر الصحي.[2]

فالطب لم يكن بأحسن حال من الحالة الصحية السائدة، لذلك لا نستغرب توفر كتب كبار الأطباء الأقدمون من جهة، و انعدام جدواها، حيث اختلط علم الطب بالشعوذة وأصطبغ بروح التصوف التي غلبت عليه، فحوت مؤلفات الفترة طلاسم الروح وأسرار الحكمة،[3]وآثر اتجاه آخر من المؤلفين تناول الطب النبوي شرحا وتفسيرا اعتمادا على الأحاديث النبوية،[4] وبذلك اختفت الأعمال الأصيلة التي تتناول الطب كعلم مستقل بأبعاده الصحية عدا ابن حمدوش في"تعديل المزاج بسبب قوانين العلاج " الذي جعله في اضطراب الأجهزة التناسلية بشكليها الإكلينيكي والمزاجي، و موسوعته "الجوهر المكنون في بحر القانون".

أما **الصيدلة** فقد اعتمدت الأعشاب كمادة أولية، وقد عرفت اهتماما أكبر، حيث وضعت قواميس رتبت فيها أسماء النباتات والعقاقير والحيوانات والمعادن مصدر الأدوية، أشهرها قاموس ابن حمادوش الذي قال فيه LECLEC أنه صفحة هامة في تاريخ الطب،و أنه آخر من مثل الطب العربي.[5] كما يعتبر البوني رائدا في الوقاية الطبية حيث وضع "مبين المسارب للأكل و الطب

[1] ALBERT DEVAULX, MEDECIN CONDANNE POUR AVOIR LAISSE MORIR SON MALADE; IN RA N16, A1872.P. 472.

[2] إقامة جبرية بمعزل لمدة 40 يوما تفرض على المسافرين للتأكد من عدم حملهم للوباء و تسمى بالإفرنجيةLA SAINTE QUARANTAIN

[3] منها"ذهاب الكسوف ونفي الظلمة في علم الطب والطبائع والحكمة" لابن عزوز المراكشي (ت1205/1790) وهو مخ.م.و.ج تحت رقم2487 .

[4] منها "المن والسلوى" لمحمدابن أحمد الشريف(حيا1154/1741) ، و"المنهل الروي" للشيخ عبد اللطيف.

[5] سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، مرجع سابق ، ج2 ، ص434 .

مع المشارب" فصل فيه أمراض المعدة، و فصل فيما يورث النسيان و البواسير ووجع الكلى والبرص،[1] إضافة إلى "أعلام القريحة في الأدوية الصحيحة " الذي وصف فيه أمراض الأنف و الأذن و الأسنان والأمراض التناسلية و الجلدية.[2]

أما **علم الجراحة** فقد زهد فيه الجزائريون إذ لا نجد إلا القابلات يشرفن على الحوامل.

ثانيا :علم الفلك: تحول علم الفلك في عصر الانحطاط من الاهتمام بعلم النجوم إلى علم للحروف و الأعداد، فكان أقرب إلى الميتافيزيقا، و ما كان مفهوما منه اقتصر على تحديد القبلة و اتجاه الرياح و لذلك من الخطأ مقارنته بأعمال الأوائل من الفلكيين.

لقد ظل "السراج المنير " للأخضري مصدرا للأعمال، في حين خص بعض المؤلفين الأدوات و الآلات الفلكية ببعض الرسائل[3] ولو أن ابن سحنون كان أكبر فلكي في عصره، فإلى جانب شرحه على السراج، وضع تقييدا حول جلب الأفلاك، وآخر في سهام الربط التي تعتبر خليطا من الحروف و الأعداد و التصوف. [4] أما "معالم الإستبصار بتفصيل الأزمان ومنافع البوادي والأمصار " لمحمدابن علي الشلاطي فقد جمع بين الفلك والجغرافيا حيث ضمنه عجائب العلويات و غرائب السفليات، في حين غلب على محمدابن عزوز في مؤلفه "أثمد البصائر"الحكمة وأسرارها.[5]

في الحقيقة أن تآليف علم الفلك في معظمها رسائل صغيرة الحجم و نقول عن كتب قديمة، وخليط بين حقائق الكون، وخرافات الإنسان بالعالم العلوي .

---

[1] أحمد البوني مبين المسارب للأكل و الطب مع المشارب ، مخ.م.و.ج رقم 1775، الورقة 36 ظهر .

[2] أحمد البوني ، أعلام القريحة في الأدوية الصحيحة ، مخ.م.و.ج رقم 1759 ، مجموع 11-29 الورقة 21 وجه .و الرسالة مبتورة المقدمة مما يجعلنا نفترض أنه تناول فيها أمراض الرأس والعين.

[3] ألف الأخضري رسالة في الإسطرلاب، ووضع ابن حمدوش رسائل في الكرة الفلكية والرزنامة والربع المقنطر أنظر: رحلته ص 103 و 107.

[4] نسخة منه مخ .م.و.ج تحت رقم 1535

[5] محمدابن عزوز ، أثمد البصائر في معرفة حكمة المظاهر ، مخ.م.و.ج رقم 1519، ورقة 2 وجه.

ثالثا : علم الملاحة و الجغرافيا : على الرغم من التكوين البحري للدولة الجزائرية الحديثة، والطابع الملاحي الذي ميز علاقاتها السياسية والاقتصادية، فإ ن **علم الملاحة** الذي كنا وكان كل الجزائريون اليوم يعتقدون أن أجدادهم قد برعوا فيه أمر مستبعد، فالمدقق جيدا لا يملك إلا الحيرة عندما يرى بحارتنا بإجماع الرحالة يجهلون قواعد الملاحة الدولية، و كفى مهزلة أنهم إذا خرجوا من المحيط فإن أول سفينة مسيحية تصادفهم تعير لهم بحارتها يوجهونهم إلى البحر المتوسط.[1]

لقد كنا ننتظر أن نعثر على تآليف لبحارة كمراد رايس و حميدو، وحتى محاولات إبن حمادوش لم تتعد تأليفا لم يذكر عنوانه، ووضعه لخريطة رياح البحر التي تدور بقناص بلا حبر.[2]

ولذلك اقتصرت أهمية هذا العلم على الجانب الإجتماعي وقدرته على توحيد الرؤى والإتجاهات السياسية تجاه الآخر، والمحافظة على روح الوحدة والجهاد والمصير المشترك بين أفراد المجتمع.

ولم يكن **علم الجغرافيا** أحسن حظا إذ لم نجد سوى نتف هي أصلا نابعة من الحاجة إلى الرحلة للحج أو طلب العلم، فقد انعدم التأليف في البلدان رغم أن في بعض الرحلات التي ذكرناها شيئا من ذلك خاصة رحلة الحاج بن الدين الأغواطي التي وصف فيها المدن الجزائرية الصحراوية[3]، وضمن هذا النوع يندرج عمل الورتلاني في رحلته، وما حوته من أخبار طريق الحج ذهابا و أيابا، برا و بحرا، وإشارات عن مواقع المدن ووصف لمنشآتها، وعادات سكانها، و نشاطات أسواقها، و آبار مياهها، مما يصح اعتباره إنتاجا جغرافيا.

في الجغرافيا الطبيعية لا نجد سوى "معالم الإستبصار "، حيث خص نصفه للفلك وجاء النصف الثاني في التساقط والأنهار و الحرارة و الرياح و الجبال و الزلازل.[4]

---

[1] DEGRAMMENT(HD) , DOCUMENT ALGERIEN , IN RA N° 29 , A , 1885 P. 430.

[2] إبن حمادوش ، المرجع السابق ، ص ص 254-255

[3] إبن الدين الأغواطي، " رحلة الأغواطي في شمال إيفريقيا و السودان و الدرعية"، ترجمة أبو القاسم سعد الله، مجلة التاريخ، ع 13 ، 1982 ، ص 77. وقد ألفها صاحبها عام1826، وترجمها إلى الإنجليزية قنصل أمريكا وليام هودسون، وهي في 14 ورقة.

[4] محمدابن علي الشريف الزواوي ، معالم الإستبصار بتفصيل الأزمان و منافع البوادي و الأمصار،مخ.م.و.ج رقم 2678 ،مج 1-55 الورقة2وجه.

رابعا : علم الفرائض و العلوم التطبيقية : من المفروض أن نجعل الفرائض و الحساب و الهندسة شيئا واحدا، و إن كان كل واحد منهما علم مستقل بذاته، إلا أن الحساب سرعان ما اقتصر على ما يساعد على تقسيم التركات أو ما يسهل التجارة. وكما اعتمدت العلوم الأخرى التراثيات فقد كان علم الفرائض و الحساب أسير تراث السابقين.[1]

لقد استمرت مدرسة الزيانيين و الحفصيين قوية في الحساب خلال القرن 16م، ليخفت بعد ذلك في القرن17م، وليتحول لا حقا إلى رسائل في الفرائض،[2] والتي توحي بانحدار هذا العلم إلى مستوى الاهتمامات الشعبية بعيدا عن الاهتمامات العلمية التي تتطلبها الأعمال المتخصصة.

لا نعرف أحدا قد اهتم **بالهندسة** سوى إبن حمادوش في"فتح المجيب في علم التكعيب" وهو خلاصة مطالعته لأحد الكتب الأوروبية كما قال، و"بغية الأديب في علم التكعيب"، كما ألف في علم البونبة، وقام بتجارب ميدانية ضمنها تأليفا خاصا.[3]

لقد كان التأخر الذي شهده حقل العلوم في الجزائر تعبيرا واضحا عن مدى العجز الثقافي كفكر و سلوك، و نتيجة طبيعية لتأخر الآداب والفنون.

---

[1] نظم عبد الواحد الونشريسي إبن البنا المراكشي، ووضع محمدابن علي التلمساني(ت990/1590) أعماله على إبن العباك أنظر: إبن القاضي، ذرة الحجال ، ج2، ص216.

[2] كأرجوزة الحسن ابن محمد فتحا و مصطفى العنابي في فرائض الفقه الحنفي، و شرح في الفرائض لمحمدابن عبد الرحمن العنابي ، أما الطيب الزواوي فقد وضع أرجوزة "منهج الوصول " أنظر: الحفناوي، المرجع السابق، ج 2 ، ص 522.

[3] إبن حمادوش ، المرجع السابق ، ص 245 .

خلاصـــة الفصـــل الرابـــــع

لقد كان للتنوع الكبير الذي طبع المجتمع ثقافيا دوره في الإنتاج الأدبي والعلمي كماً وليس نوعا بالضرورة، و إذا اختلف هذا الإنتاج من حيث الحجم و المستوى باختـــــــــــــلاف ميادينه، وكانت مأساته أنه اقتصر على جماعات تصدرت الفكر الثقافـــي اعتمادا علـــى إنتاج موجودا مسبقا،قريبا من عصرهم شرحا أو تحشية أوتقييدا، فجاءت نماذجهم لا جديد فيها يذكر و إنما تكرارا خاليا من الإبداع و الدفق الحياتي .

في الفنون نلمس مدى التنوع الكبير في الطبوع الجزائرية في العمارة و الغنـــــــــــاء و الرقص ، أما الرسم و التمثيل فكانا أقل حظا، كما أن كثـــرة المؤثرات لم تجعل الفن الجزائري موزاييك دون هوية، بل كانت قوانينه الفنية تنبع من مصدر واحد هي الفنون العربية الإسلامية . في المقابل أهمل الجزائريون العناية بتطوير فنونهم لولا الوجود الأندلسي الذي أعطى لها دفعا جديدا.

العلوم البحتة عرفت تراجعا كبيرا، فقد كانت من نافلة العلم الذي استمر من مدرسة تلمسان الزيانية ، الإقتباس وحجم الرسائل التي لم تتجاوز الصفحات، وانعدام الأعمال الموسوعية طبعت العلوم آنذاك، كتب القدامى كانت ديكورا، و النتيجة تخلف الثقافة في جانبها المادي، في مقابل انطلاقة علمية في أوروبا وبداية قطف ثمارها التقنية.

الخاتمـــة :

بعد هذا العرض المطول نصل إلى بلورة أفكار الدراسة، والخروج بأهم النتائج المتوصل إليها:

ففي الجانب المعرفي أكد البحث منطقا محتوما ميز هذه الرقعة الجغرافية، وجعلـــها ملتقـــى هجرات إثنية وثقافية كانت أكثر حدة زمن الأتراك وخلقت مجتمعا متعددا عرقيا، ممـــتزج في إطـــار محددات وأطر ثقافية عربية إسلامية، لم تنفي الخصوصيات الإثنوفيلولوجية.

إن الماضي القريب إضافة إلى أنه كشف لنا نوعية الإسهام الذي طبع المجتمع الإثنوثقافي، فإنه يعلمنا كيفية التعامل مع الجماعات ذات الخصوصيات الثقافية، في ظل الاعتراف والاحترام المتبـــادل والحرية، وهي المفاهيم التي طبعت مجتمعنا الحضري في تلك الفترة، وربما أكثر من أي وقت مضى.

لم تكن المدينة عندنا على ما يرام، مرفولوجيا أقيمت اعتباطيا دون غائية مما غيب ســـيماتها. هيمنتها على الريف نبع من الفرق الكبير – على ما هي عليه العادة – بين الثقافة الكبيرة في المركـــز، والثقافة المحدودة في الهامش لذلك تتكرر معنا مدن دون غيرها.

بتشجيع من السلطة والمثقفين كرّس الوجّاق فكريا الدوغمائية الصوفية، الـــتي زاد تأثيرهـــا بتحولها إلى طرق منظمة، في مقابل دغمائية سلفية استحوذت على الفكر الشرعي، ومعاناة اجتماعيـــة جراء الإنحلال الأخلاقي والفكري، فكان ثمرة ذلك تعطيل ميكانيزمات العقل والتفكير العلمي.

لقد كانت المؤسسات العلمية بمناهجها الكلاسيكية بدون روح، حيث لم تستطع أن تقيـــم تنافدا مع الزمان والمكان، وظل هدفها الوحيد إيجاد الإنسان النموذج لمجتمع ظل منغلقا على نفســـه، منغلقا على ثقافته، راضيا بالتوازن القائم على توليد قيمها. مع ذلك دعّمـــت الثقافـــة الموحـــدة في المؤسسات العلمية الروح الوحدوية آنذاك، وخلقت من مجموعات مختلفة التركيب وحـــدة شـــديدة الإتصال بما خلقته من شعور بالانتماء إلى مجتمع واحد.

لم يكن التخلف العقلي الذي طبع عصورنا الحديثة سوى عقما فكريا من عصـــور ســـابقة – وإلا خالفنا بذلك الجدلية المنطقية في تطور الأشياء – فمن غير المعقول أن يولد الفكر ميتا، ولكـــن

الطبيعي أن يكون محتضرا، ذلك أننا ميزنا حركة أدبية آيلة إلى السقوط مقارنة بمستواها في العهد الزياني والحفصي، في مقابل مظهر جديد يسجل بابتعاد ثقافة العصر عن بلاط الأمراء، والتزام الكتابة في أغراض جديدة، مع انطباع إنتاج العصر بالمحاكاتية شرحا وتقييدا وتحشية.

أما في الجانب المنهجي فقد ساهم هذا البحث - ولا شك - في الخروج عن الطرق المألوفة في الدراسات التاريخية، من حيث الموضوع إذا عرفنا أن تاريخ الثقافة الحضرية لازال منهجا جديدا في بحوثنا، أو من حيث جرد وإحصاء وتوظيف المصادر المحلية وسجلات الأرشيف، وهو الاتجاه المرجو في بحوثنا لاحقا.

لا يمكن الاستمرار في اعتماد المناهج القديمة لدراسة الظاهرة الثقافية، بل وجب الاستفادة من مناهج الأنثروبولوجيين كما سبق وأن استفاد التاريخ من مناهج علم الإجتماع.

لقد مارسنا انتقاء منظما لتاريخنا، وربطنا مشاكلنا الآنية والمستقبلية بالظاهرة الإستعمارية، والحقيقة أن مشكلتنا أعمق نتحمل فيها جزءا كبيرا من الحقيقة، فمستنقع التخلف الراهن وليد ماض لا يتحمل فيه الأتراك سوى انهم أكدوا التخلف الذي وجدوه، وما كان على الفرنسيين إلا أن كرسوه، وعلى ضوء ذلك تبنى مناهجنا الدراسية..

إن المأمول إعادة النظر في كتابات الفترة لارتباطها بتخريجات ملغومة ومنطلقات محبوكة، وتأسيس نصوص جديدة على ضوء مخطوطات ووثائق أرشيفنا الحية، دون التفريط في المصادر الأوروبية..

والمطلوب في الأخير موقف حركي تجاه تراثنا الثقافي الذي ظل حبيس المخطوطات ودور الأرشيف وأقبية الزوايا وبعث روح التحقيق لنحمي ثقافتنا، ونؤكد أصالتها، ونوجه انفتاحها بعيدا عن عشق الماضي، والنظرة اليوطبية.

The summary

The founding notion of our researech's core on which lays our thesis is culture as a practice and culture as a being and efficiency which has been imposed by the othoman empire
(occupation) in Algeria with its institutions.

Thus, we tackle our subjeet from a strictly anthropological and historicol point of view regardless the opposing streams and trends of the notion of culture in its different philolorgical, enthnological,aspects.

Our study treats the main pecularities of culture in urban algerain society during the ottoman period (era) and to what extent the influence of interculturation,which is due to interraces fictions and contacts particularly the racial on the culture of the moderns, and the capacity of the city: being an interval, to emboby the practical (emperical) aspect of the cultural functions and activities . The come to explein the problematic of our intellectual history in our modern times and to analyse its ideology studying its sociological components and its different operative historical fields using in doing so the structural method to read the issue (question)
since it founds to the understanding of the events inside and the same method to shred its cultural species and reconstructing them to come out an exhautive, plain and complete classification.

The question of the non-availlbility of highly specialized academic studies in that field from the on one hand and the diversity of refrences of that period on the other hand, put us in front of the historian dialectics wether local or foreign. Subsequently, we are compelled to treat the objectivity of each historian, something which made the study unique in its kind with its rich references regardless the different ideologies of its writers. Furthermore, we wanted to catch up a certain sensitivity in so many theses, or from the historical cumulation which characterised our society,or from the nature of the sociological sciences which do not obey a certain method.


قائمة المصادر
و المراجع

المصادر والمراجع العربية

1-الأرشيف:

- ☐ **مجموعة رسائل تركية وعربية بالمكتبة الوطنية**

-مخطوط رقم 3190 مجموع، الملف1، الرسالة رقم: 117 – 281 – 256 – 60.

-مخطوط رقم 3206 مجموع، الملف2، الرسالة رقم: 14 – 52.

-مخطوط رقم 1642 مجموع الرسالة رقم: 04 – 29.

-مخطوط رقم 3205 مجموع، الملف2،الرسالة رقم:42 – 53 والملف3،الرسالة 44

-مخطوط رقم 1903 مجموع، الرسالة رقم: 50

-مخطوط رقم 1641 مجموع الرسالة رقم: 56 – 84.

- ☐ **سجيلات البايلك بالمركز الوطني للأرشيف**

-السجل رقم 74و104 العلبة 16.

-السجل رقم 167 العلبة 80 – 85.

- ☐ **سجلات الأحوال الشخصية بأرشيف قسنطينة.**

- السجل رقم 1 و2 العلبة من 1202 – 1210هـ.

- السجل رقم 3 العلبة 2 من 1211 -1218 هـ

- السجل رقم 4 العلبة رقم 3 من 1218 – 1232هـ.

- السجل رقم 5 و 6 العلبة رقم 4 من 1224 – 1240هـ

- السجل رقم 7 العلبة رقم 5 من 1248/1241هـ.

- دفتر صالح باي في 70 ورقة تضم 65 عقدا بين 1185 – 1204 هـ.

-رسالة مخطوطة متبادلة بين الحاج مكي ابن زقوطة وأحمد بوعكاز شيخ فرجيوة دون ترقيم.

2- القواميس والموسوعات:

01-الحموي، ياقوت، **معجم** البلدان، طبعة عتنقه، دت، م4.

02-دائرة المعارف الإسلامية، دار المعرفة، بيروت، دت، م3-9-10.

03-المعجم الوسيط، دار الفكر، بيروت، دت، ج2.

04-ابن منظور، محمد، **لسان** العرب، طبعة بولاق، مصر1301هـ، ج3-4-10.

3- المخطوطات:

01-الأخضري، عبد الرحمن، **السلم** المرونق، مخ.م.و.ج، رقم **2092**.

02-البجائي، بلقاسم ابن محمد، **شرح** شواهد كتاب شذور الذهب، مخ.م.و.ج، رقم**2301**مجموع، الورقة1-84.

03-البوني، أحمد، **إعلام** القريحة في الأدوية الصحيحة، مخ.م.و.ج، رقم**1759**مجموع، الورقة11-29.

04-**البوني**، أحمد، **مبين** المسارب في الأكل والطب مع المشارب، مخ.م.و.ج، رقم**1775**.

05-**البوني**، محمدابن أحمد، **نبذة** العجم على لامية العجم، مخ.م.و.ج رقم **2266** مجموع، الورقة 110-92.

06-**ابن حوا**، زهر الآداب في جمع فاضل الكتاب، مخ.م.و.ج رقم **893** مجموع، الورقة49-78.

07-**ابن الترجمان**، محمد، **رسالة** في آداب الصلاة على النبي (صلعم)، مخ.م.و.ج، رقم**2291**.

08-**الجامعي**، عبد الرحمن، **شرح** رجز الحلفاوي في فتح وهران، مخ.م.و.ج رقم **2521**.

09-**الحوضي**، محمدابن عبد الرحمن، **واسطة** السلوك، مخ.م.و.ج، رقم**899** مجموع، الورقة15-20

10-**الدرعي**، ناصر، **رحلة** الدرعي، مخ.م.و.ج، رقم**1997**.

11-**الزواوي**، محمد الشريف، **معالم** الإستبصار بتفصيل الأزمان ومنافع البوادي والأمصار، مخ.م.و.ج رقم **2678** مجموع1-55.

12-**لاري**، مصلح الدين، **بشائر** أهل الإيمان، مخ مكتبة الأمير عبد القادر ، رقم **1/48**.

13-**المجاجي**، محمد الطاهر، **زهر** الآداب في جمع شعر فاضل الكتاب مخ.م.و.ج رقم **893** مجموع، الورقة49-78.
14-**مجهول، جليس** الزائر وأنيس الساهر، مخ.م.و.ج دون ترقيم.
15-**مجهول، مجموع** لعدة قصائد مخ.م.و.ج رقم **2241**.
16-**المراكشي**، عبد الله ابن عزوز، **كفاية** التلميذ المحتاج، مخ.م.و.ج رقم 2146 مجموع، الورقة 21-66.
17-**المراكشي**، محمدابن عزوز، **أثمد** البصائر في معرفة حكمة المظاهر، مخ رقم 1519.
18-**المشرفي**، محمد، ياتوتة النسب الوهاجة، مخ رقم 2326 مجموع، الورقة 33-50.
19-**إبن المفوفل**، محمد، الفلك الكواكبي وسلم الراقي إلى المراتب، مخ.م.و.ج رقم 2259.
20-**المنداسي**، سعيد، **قصائد** في التوسل، مخ.م.و.ج1989مجموع، الورقة113-122.
21-**الناصر**، أبوراس، **الحلل** الحريرية شرح المقامات الحريرية، مخ.م.و.ج، رقم **1893**.
22-**الناصر**، أبوراس، **الذرة الأنيقة** في شرح العقيقة، مخ.م.و.ج، رقم**3326**مجموع، الورقة2-31.
23-**الناصر**، أبوراس، **عجائب** الأسفار ولطائف الأخبار، مخ.م.و.ج، رقم **2003**.

4-كتب التراجم:

01- **البغدادي**، إسماعيل باشا، **هــدية** العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبعة إستنبول، دت، م1951/1، م1955/2.

02-**التمبكتي**، أحمد بابا، **نيل** الإبتهاج بتطريز الديباج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس 1989.

03-**الجبرتي**، عبد الرحمن، **تاريخ** عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، دت.

04-**الحفناوي**، أبو القاسم، **تعريف** الخلف برجال السلف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1985.

05-**إبن خلكان**، **وفيات** الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت1977.

06-**الزركلي**، خير الدين، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1980.

07-**إبن عسكر**، محمد، **دوحة** الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن10هـ، تحقيق محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ط2، 1977.

08- **القادري**، محمد ابن الطيب، **نشر** المثاني لأهل القرن11و12هـ، تحقيق محمد حجي وأحمد توفيق، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط1977.

09-**إبن القاضي**، أحمد، **ذرة** الحجال في أسماء الرجال، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة 1970.

10-**الكتاني**، عبد الحق، **فهرس** الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تصحيح واعتناء إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1982.

11-**الكتاني**، محمدابن جعفر، **سلوة** الأنفاس ومحادثة الأكياس فيمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، دط، دت.

12- **كحالة**، عمر رضا، **معجم** المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، دار إحياء التراث، بيروت، دت.

13-**المحبي**، **خلاصة** الأثر في أعيان القرن 11هـ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة دت.

14-**إبن مخلوف**، محمدابن أحمد، **شجرة** النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، بيروت دت.

15-**المراكشي**، عباس، **الإعلام** بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، مطبعة فاس،ط1، 1937.
16-**إبن مريم**، محمد ابن محمد، **البستان** في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق محمد ابن أبي الشنب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر دت.
17-**نويهض**، عادل، **معجم** أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط2، 1980.

5-المصـــادر:

01-**الأغواطي**، إبن الدين، **رحلة** الأغواطي في شمال إفريقيا والسودان والدرعية، ترجمة أبو القاسم سعد الله، مجلة التاريخ، العدد1982/13.

02-**أمرابط**، محمد، **كتاب** الجواهر الحسان في نظم أولياء تلمسان، تحقيق عبد الحميد حاجيات، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر1982.

03-**بفايفر**، سيمون، **مذكرات** أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ترجمة أبو العيد دودو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر1984.

04-**إبن الجوزي**، **كـــتاب** المنتظري لابن الجوزي: دراسة في منهجه وموارده وأهميته، دراسة وتحقيق حسن عيسى علي الحكيم، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1985.

05-**إبن حمادوش**، عبد الرزاق، **لســـان** المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال المعروفة برحلة ابن حمادوش، تحقيق أبو القاسم سعد الله، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر1983.

06-**إبن خلدون**، عبد الرحمن، **تاريـــخ** ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت1983.

07-**إبن خلدون**، عبد الرحمن، **المقدمـــــة**، دار الكتاب اللبناني، بيروت1982.

08-**خوجه**، حمدان، **الـــمرآة**، ترجمة وتحقيق محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر1975.

09-**الراشدي**، أحمد ابن سحنون، **الثغـــر** الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تحقيق المهدي البوعبدلي، مطبعة البعث، الجزائر1973.

10-**إبن زاكور**، محمد، **نشـــر** أزاهير البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان، مطبعة فونتانا، الجزائر 1902.

11-**الزهار**، أحمد الشريف، **مذكـــــرات** أحمد الزهار1754-1830، تحقيق أحمد توفيق المدني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1974.

12-**الزياني**، أبو القاسم، **الـــترجمانة** الكبرى في أخبار المعمورة برا وبحرا، تعليق عبد الكريم الفيلالي، طبعة1967.

13-**الزياني**، أبو يوسف، **دليل** الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تقديم المهدي البوعبدلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر1978.

14-**سبنسر**، وليم، **الجزائر** في عهد رياس البحر، ترجمة عبد القادر زبادية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر1980.

15-**إبن سحنون**، محمد، **كتاب** آداب المعلمين، تحقيق محمد عبد المولى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981.

16-**السلاوي**، أحمد، **الاستقصا** لدول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق جعفر السلاوي ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء 1986، ج7.

17-**شالر**، وليام، **مذكرات** وليام شالر قنصل أمريكا بالجزائر1816-1824، ترجمة إسماعيل العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر1982.

18-**شلوصر**، فندلين، **قسنطينة** أيام أحمد باي1832-1837، ترجمة أبو العيد دودو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر دت.

19-**إبن أبي الضياف**، أحمد، **إتحاف** أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية، المطبعة الرسمية، تونس 1964، ج7- 8.

20-**إبن عبد القادر**، مسلم، **أنيس** الغريب والمسافر، تحقيق رابح بونار، ط1974.

21-**إبن العطار**، أحمدابن المبارك، **تاريخ** قسنطينة، تحقيق رابح بونار، دط، دت.

22-**إبن عمار**، أحمد، **نحلة** اللبيب في أخبار الرحلة إلى الحبيب، مطبعة فونتانا، الجزائر 1902.

23-**العنابي**، محمدابن محمود، **السعي** المحمودفي نظام الجنود، تحقيق محمدأبن عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1983.

24-**العنتري**، محمد الصالح، **الفريدة** المؤنسة، المطبعة الحجرية، قسنطينة 1846.

25-**العنتري**، محمد الصالح، **مجاعات** قسنطينة، تحقيق رابح بونار، دط، دت.

26-**العياشي**، أبو سالم، **رحلة** العياشي، الطبعة الحجرية، فاس 1301هـ.

27-**الفكون**، عبد الكريم، **منشور** الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تحقيق أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1987.

28-**فون مالتسان**، هاينريش، **ثلاث** سنوات في غرب شمال إفريقيا، ترجمة أبو العيد دودو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1972، ج2.

29-**مجهول**، **غـــزوات** عروج وخيرالدين، علق عليه واعتنى بتصحيحه نور الدين عبد القادر، مطبعة الثعالبية، الجزائر 1934.

30-**المراكشي**، إبن عذارى، **البيـــــان** المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج.س كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت دت، ج1.

31-**المزاري**، الأغا ابن عوده، **طلوع** سعد السعود، تحقيق يحي بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت دت، ج1-2.

32-**المشرفي**، عبد القادر، **بهجـــة** الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الإسبانيين من الأعراب كبني عامر، دط، دت.

33-**المقري**، أحمد، **نفح** الطيب في غصن الأندلس الرطب، تحقيق إحسان حقي، دار صادر، بيروت 1968.

34-**إبن ميمون**، محمد، **التحفـــــة** المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تقديم وتحقيق محمد ابن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981.

35-**الناصر**، أبوراس، **فتـــــح** الإله ومنته بالتحدث بفضل ربي ونعمته، تحقيق محمد ابن عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1990.

36-**النويري**، شهاب الدين، **نهاية** الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسين نصار، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1983، ج24.

37-**إبن هطال**، أحمد، **رحلـــة** محمد الكبير باي الغرب الجزائري إلى الجنوب الصحراوي الجزائري، تحقيق محمد ابن عبد الكريم، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1969.

38-**الورتلاني**، الحسين، **نزهـــــة** الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المعروفة بالرحلة الورتلانية، تحقيق إبن أبي الشنب، مطبعة فونتانا، الجزائر 1908.

39-**الوزان**، الحسن، **وصـــــف** إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983.

6-المراجـــع:

01-**أركون**، محمد، **الفكر** الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987.

02-**الأفندي**، محمد حامد و**بالوتش**، بني أحمد، **المنهـــــج** وإعداد المعلم، ترجمة عبد الحميد محمد الخريبي، عكاظ للنشر والتوزيع، السعودية1984.

03-**الأهواني**، أحمد فؤاد، **التربيـــة** في الإسلام، دار المعارف، القاهرة دت.

04-**البابا**، كامل، **روح** الخط العربي، دار العلم للملايين، بيروت1983.

05-**باتسفا**، سفيتلانا، **العمران** البشري في مقدمة إبن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا 1978.

06-**باشا**، عمر موسى، **تاريـــخ** الأدب العربي في العصر العثماني، دار الفكر، دمشق، ط1، 1989

07-**بدران**، إبراهيم،والخماسي، سلوى، **دراسات** في العقلية العربية الخرافية، دار الحقيقة، بيروت، ط 3، دت.

08-**بركات**، أحمد لطفي، **دراســـات** وبحوث في التربية والثقافة، دار النهضة العربية، القاهرة 1989.

09-**برنيان**، أندري، وآخران، **الجــــزائر** بين الماضي والحاضر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1984.

10-**بلحميسي**، مولاي، **الجزائر** من خلال رحلاتالمغاربة في العهد العثماني، الشركة الوطنية للكتاب، الجزائر1981.

11-**الجابري**، محمد عابد، **نحـــو** إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، القاهرة1992.

12-**جوليان**، شارل أندري، **تاريـــخ** إفريقيا الشمالية، ترجمة المنجي سليم وآخرون، الدار التونسية للنشر، تونس 1976.

13-**الجوهري**، محمد، **الأنثروبولوجـــيا**، دار المعارف، القاهرة 1980.

14-**جيب**، هاملتون، **دراســـات** في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت 1964.

15-**الجيلالي**، عبد الرحمن، **تاريـــخ** الجزائر العام، دار المعرفة، بيروت دت.
16-**الحسن**، إحسان محمد، **البنـــاء** الإجتماعي والطبقية، دار الطليعة، بيروت 1985.
17-**داود**، محمد، **تاريـــخ** تطوان، مطبعة كريماديس، المغرب دت.
18-**دودو**، أبو العيد، **الجـــزائـــر** في مؤلفات الرحالين الألمان1830-1855، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1989.
19-**عبد الدايم**، عبد الله، **التربية** عبر التاريخ في العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين، دار العلم للملايين، بيروت1987.
20-**ديزموند**، برنال جون، **العلـــم** في التاريخ، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981، م1.
21-**ديغليم**، راندي-تقديم، **الوقـــف** في العالم الإسلامي: آداة سلطة احتماعية وسياسية، نشر المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق1995.
22-**عبد الرحيم**، عبد الرحمن عبد الرحيم، **المغـــاربة** في مصر خلال العهد العثماني، منشورات المجلة التاريخية المغاربية، تونس 1982.
23-**عبد الرزاق**، إبراهيم عبد الله، **أضـــواء** على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية، مكتبة مدبولي، القاهرة دت.
24-**الزبيري**، محمد العربي، **مـــذكـــرات** الحاج أحمد باي وحمدان خوجه وأحمد بوضربه، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر1973.
25-**زكي**، محمد إسماعيل، **الأنثروبولوجيا** والفكـــــر الإسلامي، عكاظ للنشر والتوزيع، السعودية 1982.
26-**أبوزيد**، أحمد، **محاضـــــرات** في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية، بيروت1978.
27-**س. سلر**، جاك، **الحضـــارة** العربية، ترجمة غنيم عبدون، الدار المصرية، القاهرة دت.
28-**سعد الله**، فوزي، **يهـــــود** الجزائر هؤلاء المجهولون، دار الأمة، الجزائر دت.
29-**سعد الله**، أبو القاسم، **أبحـــاث** وأراء في تاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت1990.
30-**سعد الله**، أبو القاسم، **تاريـــخ** الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1998.
31-**سعد الله**، أبو القاسم، **الحركـــــة** الوطنية الجزائرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت دت.

32-**سعد الله**، أبو القاسم، **رائـــد** التجديد الجزائري محمدابن العنابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990.

33-**سعد الله**، أبو القاسم، **شيــــخ** الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1986.

34-**سعدي**، عثمان، **عروبـــة** الجزائر عبر التاريخ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر1982.

35-**سعيدوني**، ناصر الدين، **دراســـات** في الملكية العقارية، دط، دت.

36-**سعيدوني**، ناصر الدين، **دراسات** وأبحاث في تاريخ الجزائر العهد العثماني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر1984.

37-**السفطي**، أحمد، **دراســـات** في الموسيقى الجزائرية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر1988.

38-**سلمان**، نور، **الأدب** الجزائري في رحاب الرفض والتحرير، دار العلم للملايين، بيروت1981.

39-**السليماني**، أحمد، **النظـــام** السياسي للجزائر في العهد العثماني، مطبعة دحلب، الجزائر دت.

40-**السويدي**، محمد، **مقدمــــــة** في دراسة المجتمع الجزائري تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغيير في المجتمع الجزائري المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر دت.

41-**الشحات**، السيد أحمد، **تطـــور** التعليم الديني، دار الفكر العربي، القاهرة دت.

42-**الطمار**، محمد، **تلمســـــان** عبر العصور ودورها في سياسة وحضارة الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر1984.

43-**عتيق**، عبد العزيز، **الأدب** العربي في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت،ط2، 1976.

44-**العروي**، عبد الله، **ثقافتـــنـــا** في ضوء التاريخ، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت1992.

45-**عنان**، محمد عبد الله، **دولــــة** الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة1987.

46-**أبو العينين**، علي خليل، **أصـــول** الفكر التربوي الحديث بين الإتجاه الإسلامي والإتجاه التغريبي، دار الفكر العربي، القاهرة دت.

47-**فيصل**، شكري، **المجتمعــــــــات** الإسلامية في القرن 1هـــ، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1981.

48-**عبد القادر**، نورالدين، **صفحـــات** من تاريخ مدينة الجزائر، الجزائر 1964.

49-**القادري**، إبراهيم بوتشيش، **تاريـــخ** الغرب الإسلامي: قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة، دار الطليعة، بيروت 1994.
50-**القاضي**، يوسف وبالجن، مقداد، **علم** النفس التربوي في الإسلام، دار المريخ، السعودية1981.
51-**قداش**، محفوظ، **الجزائر** في العصور القديمة، ترجمة صالح عباد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر دت.
53-**القضاة**، أحمد، **الشريعة** الإسلامية والفنون، دار الجيل، بيروت 1988.
54-**قمبر**، محمود، **دراسات** تراثية في التربية الإسلامية، دار الثقافة، قطر، ط1، 1987.
55-**إبن عبد الكريم**، محمد، **حمدان** خوجه ومذكراته، دار الثقافة، بيروت، ط1،1972.
56-**لاروك**، بيار، **الطبقات** الإجتماعية، ترجمة جوزيف عبود كبه، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1973.
57-**لاكوست**، إيف، **العلامة** إبن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون للطباعة والنشر، 1974.
58-**اللقاني**، أحمد حسين وحسن محمد سليمان، فارعة، **التدريس** الفعال، عالم الكتب، القاهرة 1993.
59-**لينتون**، رالف، **دراســـة** الإنسان، ترجمة عبد المالك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت1967.
60-**ليون**، إبراهام، **المفهـــوم** المادي للمسألة اليهودية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1973.
61-**المجذوب**، عبد العزيز، **الصــــراع** المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية، الدار التونسية للنشر، تونس1975.
62-**مجموعة**، **الأنثروبولـــوجيا** والتاريخ: حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وآخر، دار توبقال، المغرب 1988.
63-**المدني**، أحمد توفيق، **كتـــاب** الجزائر، دار الكتب، الجزائر1963.
64-**مرسي**، محمد منير، **تاريـــخ** التربية في الشرق والغرب، عالم الكتب، القاهرة دت.
65-**مرسي**، محمد منير، **فلســـفة** التربية اتجاهاتها ومدارسها، عالم الكتب القاهرة 1995.
66-**مصطفى**، أحمد عبد الرحيم، **أصـــول** التاريخ العثماني، دار الشروق، بيروت 1993.

67-**مغربي**، عبد الغني، **الفكــر** الإجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف ابن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986.

68-**المنصف**، وناس، **الخـطاب** العربي الحدود والتناقضات، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 1992.

69-**مير**، لوسي، **الأنثروبولوجيا** الإجتماعية، ترجمة علياء شكري وآخران، دار المعرفة، الأسكندرية 1994.

70-**النبهاني**، محمد فاروق، **الـمدخل** للتشريع الإسلامي، دار القلم، 1981.

71-**النجار**، عبد المجيد، **مباحث** في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت1992.

72-**أبو النصر**، عمر، **تغـريبة** بني هلال، دار عمر أبو النصر، بيروت، ط1، 1971.

73-**إبن نعمان**، أحمد، **نفسية** الشعب الجزائري: دراسة علمية في الأنثروبولوجية النفسية، دار الأمة، الجزائر1994.

74-**هلال**، عمار، **أبحـاث** ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1962، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر1995.

75-**وانيش**، فريدة، **الجوهـرات** والحلي في الجزائر، منشورات وزارة الإعلام، الجزائر1976.

76-**وولف**، جون، **الجـزائر** وأروبا، ترجمة أبو القاسم سعد الله، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1984.

7- المقالات والدراسات:

01-**بقطاش**، خديجة،" **أوقـــاف** مدينة الـــجزائر بعد الإحتلال الفرنســـي1830"، مجلة **الثقافة**، العدد1981/62.

02-**بلحسين**، كريمة،" **بلـــدة** خنقة سيدي ناجي إبان الحكم العثماني"، **المجلة التاريخية المغاربية**، العدد89-90/ماي 1998.

03-**بورويبة**، رشيد وآخر،"**وصف** الجامع الكبير بقسنطينة"، مجلة **الأصالة**، العدد1971/5.

04-**بوشوشي**، الطاهر،"**تاريخ** جامع كتشاوة"، مجلة **الأصالة**، العدد14-1973/15.

05-**البوعبدلي**، المهدي،"**عبد الرحمن** الأخضري وأطـــوار السلفية في الجزائر"، مجلة **الأصالة**، العدد1978/53.

06-**البوعبدلي**، المهدي،"**مراكز** الثقافة وخزائن الكتب بالجـــزائر عبر التاريخ"، مجلة **الأصالة**، العدد1972/11.

07-**التميمي**، عبد الجليل،" **أول** رســالة من أهالي مدينة الجزائر إلى السلطان سليم الأول سنة 1519م"، **المجلة التاريخية المغاربية**، العدد1976/6.

08-**جحيدر**، عمار،"**مصادر** دراسات الحياة الفكرية في ليبيا في العهد القرمانلي1711-1835م"، **المجلة التاريخية المغاربية**، العدد59-1990/60.

09-**الجيلالي**، عبد الرحمن،"**الجامـع** الكبـــير بمدينة الجــزائر معماريا وتاريخيا"، مجلة **الأصالة**، العدد1972/8.

10-**حركات**، إبراهيم،"**الصلات** الفكرية بين تلمسان والمغرب"، مجلة **الأصالة**، العدد1975/26.

11-**خياري**، جمال الدين،"**الشعـــر** الشعبي في الجزائر وعلاقاتــه بالموشحــات"، مجلة **الثقافة**، العدد37 / 1977 .

12-**ساحلي**، خليل،"**تقليد** صالح باشا ولاية جزائر الغـــرب١٥٥٢م"، **المجلة التاريخية المغاربية**، العدد1974/2.

13-**سعد الله**،أبو القاسم،"**أشعار** ومقامات إبن حمادوش الجزائري"، مجلة **الثقافة**، العدد1979/49.

14-**سعد الله**، أبو القاسم،"**أعلام** الأحبار مقامة لأحمد البوني"، مجلة **الثقافة**، العدد1980/58.

15-**سعد الله**، أبو القاسم،"**إجازة** أحمد ابن عمار الجزائري لمحمد خليل الشامـــــي"، **مجلة الثقافة**، العدد45/1978.

16-**سعد الله**، أبو القاسم،"**الحملة** الفرنسية على مصر والشام في رأي المؤرخ أبي راس"، **المجلة التاريخية المغاربية**، العدد21-22/1981.

17-**سعد الله**، أبو القاسم،"**كعبة** الطائفين مخطوط جزائري من القرن17م"، **المجلة التاريخية المغاربية**، العدد7-8/1977.

18-**سعيدوني**، ناصر الدين،"**الأندلسيون** الموريسكيون بمقاطعة الجزائر خلال16-17م"، **حوليات جامعة الجزائر**، العدد7/1993.

19-**سعيدوني**، ناصر الدين،"**ثلاث** رسائل تتعلق بأوضـــاع الجزائر قبل الإحتلال"، **مجلة التاريخ**، العدد7/1979.

20-**سعيدوني**، ناصر الدين،" **مخطـــوط** قانون أسواق مدينة الجـــزائر"، **حوليات جامعة الجزائر**، العدد5/1990-1991.

21-**سعيدوني**، ناصر الدين،"**وظيفة** عشائر المخزن الاجتماعية والآثار التي تترتب عليه"، **المجلة التاريخية المغاربية**، العدد7-8/1977.

22-**سعيدي**، محمد، **من أجل** تحديد الإطار المعرفي والإجتماعي للمعتقدات والخرافات الشعبية، منشورات CRASC، الجزائر1995.

23-**الشابي**، علي،"**مصادر** جديدة لدراســـــة تاريخ الشابيــــة"، **المجلة التاريخية المغاربية**، عدد خاص13-14/جانفي1989.

24-**طيان**، شريفة،"**الملابس** النسوية الخاصة بالرأس بمدينة الجزائر في العهد العثماني"، **مجلة الدراسات الأثرية**، جامعة الجزائر، العدد3/1995.

25-**عزباوي**، عبد الله،"**الروابط** الثقافية بين مصر وبلاد المغرب في القرن18م"، **المجلة التاريخية المغاربية**، العدد19-20/1980.

26-**عنان**، عبد الله،"**مدرسة** بجاية الأندلسية وأثرها في إحياء العلوم بالمغرب الأوسط"، **مجلة الأصالة**، العدد13/1983.

27-**العيد**، مسعود،"**المرابطون** والطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني"، مجلة **سيرتا**، جامعة قسنطينة، العدد1988/10.

27-**قشي**، فاطمة الزهراء،"**الحياة** الفكرية في قسنطينة خلال العهد العثماني: مساهمة عائلة الفكون أو عرض كتاب النوازل"، **المجلة التاريخية المغاربية**، العدد57-1990/58.

28-**المدني**، أحمد توفيق، "**من الوثائق** الجزائرية العثمانية:الحرب الإنجليزية الجزائرية والعهد الجديد"، مجلة **التاريخ**، العدد1981/10.

29-**المدني**، أحمد توفيق،"**من الوثائق** الجزائرية العثمانية: مشكل الديوانة بين الجزائر والبلاد العثمانية"، مجلة **التاريخ**، العدد1980/9.

8-الرسائل الجامعية:

01-**خلاصي**، علي، **قصبة** الجزائر: القلعة وقصر الداي، **دكتوراه حلقة ثالثة**، تحت إشراف رشيد بوروبية، جامعة الجزائر.

02-**درياس**، لخضر، **المدفعية** الجزائرية في العهد العثماني، **دكتوراه حلقة ثالثة**، تحت إشراف مولاي بلحميسي، جامعة الجزائر1989.

03-**شوقي**، محمد، **الطريقة** الرحمانية ودورها في المقاومة الوطنية ضد الإستعمار الفرنسي،1830-1881م، **رسالة ماجستير**، جامعة قسنطينة1996.

04-**عقاب**، محمد الطيب، **قصور** مدينة الجزائر في أواخر العهد العثماني: دراسة أثرية معمارية، **دكتوراه حلقة ثالثة**، تحت إشراف رشيد بوروبية، جامعة الجزائر1985.

05-**قشي**، فاطمة الزهراء، **قسنطينة** المدينة والمجتمع، **رسالة دكتوراه**، جامعة تونس الأولى1998.

06-**معاش**، جميلة، **الأسر** المحلية الحاكمة في بايلك الشرق الجزائري: دراسة اجتماعية سياسية، **رسالة ماجستير**، تحت إشراف حماد حسين، جامعة قسنطينة1990.

07-**موساوي**، عربية-سليمة، **الحمامات** الجزائرية في العصر الإسلامي إلى نهاية العهد العثماني،**رسالة ماجستير**، تحت إشراف لعرج عبد العزيز، جامعة الجزائر1991.

08-**الواليش**، فتيحة، **الحياة** الحضرية في بايلك الغرب الجزائري خلال القرن18م، **رسالة ماجستير**، تحت إشراف مولاي بلحميسي، جامعة الجزائر1993-1994.

BIBLIOGRAPHIE

1-LES ARCHIVES :

01-A.M.G H228 : Renseignement sur l'organisation et l'administration de la Province de Constantine avant la prise de la ville par l'armée française , ed 1840.
02-A.O.M 1H4 : lettres arabes de Ferhat ben Said, de chekh el arabe ben Gana et de chekh el bled el Feggoun 1830-1839.
03-A.O.M 1H9 : Martin (H) ; Note sur l'histoire de quelque famille de Constantine cercle de Biskra.

02-ENCYCLOPEDIE :

01-Encyclopédie de la musique et dictionnaire du conservation ; fondateur Lavingnaae(A), directeur Lionel de la Laurance, librerie de la grave, 1923,T3.
02-Encyclopédy universalis ; ed Paris1990, T13-14-15.

03-LES SOURCES :

01-Dan, le Père ; **histoire** de Barbari et de ses corssaires, Paris 1637.

02-Dan, le Père ; **histoire** générale de la vie des affaires et de quelques personnes notables précis par les infidèles musulmans, présenté par Degramment(P.H) et Piesse(L), in **RA** n° 27/1883.

03-De la croix ,Petits ; **un mémoire** sur Alger 1695, présenté par Emirit(M), Alger, ed Carbonel(J).

04-Des boys, Chestelet ; **L'odyssé**, présenté par Piesse(L), in **RA** n° 13/1869 et n 14/1870.

05-Des savendra, Miguel cerventes ; **de el trato** de Argel (la vie à Alger), in **RA** n° 35/1891.

06-Haedo, Diego de ; **de la captivité** à Alger, trad Violle, in **RA** n° 39/1895 et n° 40/1896 et n° 41/1897.

07-Haedo, Diego de ; **histoire** des Rois d'Alger, in **RA** n 24/1880 et n° 25/1881.

08-Haedo, Diego de ; **topographie** et histoire d'Alger, in **RA** n° 15/1871 et n° 25/1881.

09-Lenfreducci(F) et **Bosio**(J) ; **rapport** maritime, militaire et politique sur la cote d'Afrique depuis le Nil jusqu'à Cherchel, in **RA** n° 66/1925.

10-Marmol, Caravagal Louis ; **déscription** générale de l'Afrique et histoire de la guerre des chrétiens contre les infidèles, trad Nicole(P), Paris, d'ablincour 1667.

11-Show, Tomas ; **voyage** dans la régence d'Alger, trad J.Mac carthy, Tunis , ed Bouslama.

12-Tassy, Laugy de ; **histoire** du royaume d'Alger, Amesterdam, Henri du Sauzy 1725,T1.

13-Paradis, Venture de ; **Tunis** et Alger au 18^{e}si, présenté par Joseph Coq, Paris, la bibliothèque Arabe Sindbed.

04-LES TRAVAUX :

01-Beaujeu, Garnier Jaqueline ; **géographie** urbaine, Paris, Arnaud Colin ,1980.
02-Bel, Alfred ; **Tlemcen** et ses environs, ed Toulouse.
03-Bel, Alfred et **Ricard**, Piérre ; **le travail** de laine à Tlemcen, Alger, imp Jordan, 1911.
04-**Belhamissi**, Moulay ; **Mazouna**, une petite ville, une longue histoire, Alger, S.N.E.D.
05-Bellange, Norbet ; **les juifs** de Mostaganem, Paris, L'armattan, 1990.
06-Boulifa(S) ; **la Djurdjura** à travers l'histoire depuis l'antiquité jusqu'à 1830, Alger, ed 1925.
07-Boutefnouchet, Mostapha ; **la culture** en Algérie myth et réalité, Alger, S.N.E.D, 1982.
08-Boyer, Piérre ; **la vie** quotidien à Alger à la veille de l'intervention française, Paris, Hachette, 1963.
09-Cahier du **C.E.R.M ; sur le féodalisme**, Paris, ed sociales, 1971.
10-Cahier du **C.E.R.M ; sur les sociétés** précolonialistes, Paris, ed sociales, 1970.
11-Chevalier, Corine ; **les 30 premières** années de l'état Algérienne, Alger, O.P.U.
12-Chevalier, Dominique ; **la ville** arabe, notre vision historique, dans l'éspace sociale et culturel de la ville arabe, Paris, Maisonneuve,1979.
13-Chouraqui, André ; **la saga** des juifs d'Afrique du Nord, Paris, Hachette,1972.
14-Chouraqui, André ; **les juifs** d'Afrique du Nord, Paris, Presses universitaires de France, 1925.
15-Compredon(P.H) ; **étude** sur l 'évolution des coutumes Kabyles, Alger, Garbonel(J), 1921.
16-Daguilhem, Randi (présenté) ; **le waquf** dans l'éspace islamique : outils de pouvoir sociopolitique, Damas, ed I.F.E.A, 1995.
17-De gramment(H.D), **histoire** d'Alger sous la domination Turque, Paris, Laroux, 1887.
18-Denys(J), chansons des janissaires turcs d'Alger, in mélange Réné Basset, Paris, Laroux, 1925, T2.

19-Dermeughem, Emile, **le mouloud** à Alger et sidi Abdrahmane, in documents Algériens, ed 1950.
20-Devoulx, Albert ; **Tachrifet**, in recueill et note historique sur l'administration de l'ancien régence d'Alger, Alger,1852.
21-Dhina, Atallah ; **les états** de l'occident musulman en 13-14-15^{e}si, Alger, O.P.U.
22-Djegloul, Abdelkader ; **élément** d'histoire culturelle Algérienne, Alger, E.N.A.L, 1984.
23-Eisnbeth(M) ; **le judaisme** Nord Africain, Constantine, 1931.
24-Emerit, Marcel ; **L'Algérie** à l'époque d'Abdelkader, Paris, Laroux, 1951.
25-Ennaji, Mohamed ; **soldat**,domistique et concubine : l'ésclavage au Maroc au 19^{e}si, Maroc, ed Eddif, 1997.
26-Faidhreb et **Tiopinard**(P) ; **instruction** sur l'anthropologie de l'Algérie, Paris, Laroux.
27-Féraud, Charles ; **le Sahara** de Constantine notes et souvenire, Alger, ed Adolph(J), 1881.
28-Filali, Kamal ; **L'Algérie** mystique, Paris, ed 2001.
29-Gaid, Mouloud ; **L'Algérie** sous les turques, Alger, S.N.ED, 1974.
30-Grand Guillaume, Gilbert ; **Nadrouma**, l'évolution d'une medina, Leyden Bril, ed 1976.
31-Hanauteau(A) et **Le Tourneaux**(A) ; **la Kabylie** et les coutumes Kabyle, Paris, Challamel(A), 1893.
32-Merad Boudia(A), **la formation** sociale algérienne précoloniale: essai d'analyse et d'histoire, Alger, O.P.U.
33-Mésonage(J) ; **le chréstianisme** en Afrique, V2, Alger, 1914.
34-Nouchi, André ; **enquéte** sur le niveau de vie des population rurales Costantinoise de la conquette jusqu'au 1919 : essai d'histoire économique et socialiste, Paris, 1961.
35-Nouchi, André ; **notes** sur les migration en Algérie dans la première moitié du 19^{e}si, Actes du 1er congres d'études des cultures Méditérranéennes d'influence Araboberbere, Alger, S.N.E.D, 1973.
36-Payssonel et **Des Fontaines** ; **voyage** dans la régence de Tunis et d'Alger, T1, Paris, 1838.
37-Piesse, Louis ; **histoire** de l'Algérie, Paris, Hachette, 1885.
38-Piesse(L) et **Conal**(J) ; **les villes** de l'Algérie : Tlemcen, Paris, Barbier, 1889.

39-Renaudot(M) ; **tableau** d'Alger en 1830, Paris, libraire universelle, 1830.
40-Ricard, Pièrre ; **la minuiserie** Moresque dans les monuments arabes de Tlemcen, Alger, Jordan, 1915.
41-Rinn, Louis ; **Marabouts** est khouen, Alger, ed Adolph(J), 1884.
42-Rymond, André ; **Artisants** et comerçants en Cair au 18ési, V2, Beyrout, 1974.
43-Sari, Djilali ; **les villes** précoloniale de l'Algérie occidentale, Alger, S.N.E.D, 1970.
44-Tamimi, Abdeldjalil ; **Beylike** de Constantine et Hadj Ahmed bey 1830-1837, Tunis, ed R.H.M, 1978.
45-Tamimi, Abdeldjalil (présenté) ; **métiers** vie religieuse et problématique d'histoire Moresque, actes du 4èmsymposium internationale d'études Moresque, pub du C.E.R.O.M, Zaghouan, 1990.
46-Tourneau, Roger le ; **les villes** musulmanes de l'Afrique du Nord, Alger, Maison du livre, 1957.
47-Vlanssi, Lucette ; **le Maghreb** avant la prise d'Alger, Paris, Flamarion, 1969.
48-Vayssette ; **histoire** de Constantine sous les Beys depuis l'invasion turque jusqu'à l'occupation française 1535-1837, Constantine, 1869.
49-Villot(E) ; **Moeurs**, coutumes et institution des indigènes de l'Algérie, imp Jordan, 1888.

05-LES ARTICLES DES REVUES :

01-Aumerat ; **la propriété** urbaine à Alger, in **RA** n° **41/1897**.

02-Ballu, Albert ; **quelques** notes sur l'art musulman en Algérie, in **R.A** n° **48/1904**.

03-Belhamissi, Moulay ; **les relations** entre l'Algérie et l'église Catholique à l'époque Ottoman, in **M.T** n° **9/1980**.

04-Ben chneb(S) ; **un contrat** de mariage Algérois du début 18^e^si, in **A.I.E.O** T**13/1955**.

05-Ben chouib ; **les Marabouts** gérisseur, in **R.A** n° **51/1907**.

06-Berbrugger(A) ; **le fal**, in **R.A** n° **6/1862**.

07-Berbrugger(A) ; **les charts** des hopitaux chrétien d'Alger 1694, in **R.A** n° **8/1864**.

08-Berbrugger(A) ; **un consul** au 18^é^si, in **R.A** n° **6/1862**.

09-Berbrugger(A) ; **voie** et moyens du rachat des captifs chrétiens dans les états Berberesque, in **R.A** n° **11/1867**.

10-Berque, Jaque ; **medinas** ville neuve et bidonvilles, in **C.T** n° **21/1958**.

11-Berque, Jaque ; **retour** à Mazouna, in **A.S.C** n° **1/1972**.

12-Boden, Marcel ; **notes** et question sur sidi Ahmed ben Yousef, in **R.A** n° **66/1925**.

13-Boden, Marcel ; **tradition** indigène sur Mostaganem et Tidjeditt, in **B.S.G.A.O** , **1925**.

14-Boughanmi et Autres ; **recherche** sur les Moriscos-Andalous au Maghreb, in **R.H.M** n° **13-14/1979**.

15-Bourouiba, Rachid ; **les mehrabe** d'Algérie, in **M.T** n° **10/1981**.

16-Boyer, Pierre ; **contribution** à l'étude de la politique religieuse des turques dans la régence d'Alger, in **R.O.O.M 1^er^s /1966**.

17-Boyer, Pierre ; **le problème** kouloughli dans la régence d'Alger, in **R.O.O.M** n° **spéciale/1997**.

18-Brésinier(L.J) ; **traduction** du récit indigène du l'éxpédition d'Orelly, in **R.A** n° **08/1864**.

19-Brosselard(C.H) ; **les inscriptions** arabes de Tlemcen, in **R.A** n° **04/1859-60**.

20-Cherbonneau ; **observation** sur l'origine et la formation du langage Africain, in **RA** n° **12/1868**.

21-Combet, Paul ; **L'Algérie** au temps des turques souvenir inédit, in **R. de Paris**, juin **1958.**

22-Darmon ; **origine** et constitution de la communauté Israélite de Tlemcen, in **R.A** n° **14/1870.**

23-De gramment(H.D) ; **un pacha** d'Alger précurseur de M. de lesseps, in **R.A n° 29/1885.**

24-Delphin(G) ; **le fort** Bab Azoun, in **R.A** n° **48/1904.**

25-Dévaulx, Albert, **Epigraphie** indigèn du musée archéologique d'Alger, in **R.A** n° **17/1873.**

26-Dévaulx, Albert ; **les édifices** religieuse de l'acien Alger, in **R.A** n° **10/1866**, n° **11/1867**, n° **12/1868** et n° **13/1869.**

27-Dévaulx, Albert ; **lettres** adréssé par les Marabouts arabe au pacha d'Alger, in **R.A** n° **17/1873.**

28-Dévaulx, Albert ; **médecin** condanné pour avoir laissé mourir son malade, in **R.A** n° **16/1872.**

29-Dévaulx, Albert ; **relevé** des principaux français qu'ont résidé à Alger 1686-1830, in **R.A** n° **16/1872.**

30-Dévaulx, Albert ; **Edifices** religieux de l'ancien Alger, in R.A n° **06/1862.**

31-dévaulx(M) ; **Ahad** Aman ou réglement politique et militaire, in **R.A** n° **04/1859-60.**

32-Eisenbht(M) ; **les juifs** de l'Algérie et de la Tunisie à l'époque turque 1516-1830, in **R.A** n° **96/1952.**

33-Elbouabdeli, Elmehdi ; **le cheikh** Mohamed El kharoubi, in R.A n° **96/1952.**

34-Eplaza, Mikel des ; **la vie** intélléctuelles en Espagne des Moresques au Maghreb 17^esi, in **R.H.M** n° **59-60/1990.**

35-Fagnan(E) ; **la collection** de M.S.S de si Hamouda, in R.A n° **36/1892.**

36-Federmen, Henri et **Bon Aucapittaine** ; **notice** sur l'histoire et l'administration du beylik de Titeri, in **R.A** n° **11/1867.**

37-Féraud, Charles ; **déscription** des établissements français de la Calle en 1827 d'aprés des document indigène, in **R.A** n° **17/1873.**

38-Féraud, Charles ; **exploitation** des foréts de la Karasta dans la Kabylie orientale, in **R.A** n° **12/1868** et n° **13/1869.**

39-Féraud, Charles ; **les anciens** établissements religieux musulmans de Constantine, in **R.A** n° **12/1868.**

40-Féraud, Charles ; **les Beni** Djelleb sultan des Tougourt, in **R.A n° 25/1881.**
41-Féraud, Charles ; **les chérifs** Kabyle de 1804-1809, in **R.A** n° **13/1869.**
42-Féraud, Charles ; **les corporaions** de métiers à Constantine avant la conquéte française traduction d'un manuscrit arabe, in **R.A** n°**16/1872.**
43-Féraud, Charles ; **les Harar** seigneurs de Hanencha étude historique sur la province de Constantine, in **R.A** n° **18/1874.**
44-Féraud, Charles ; **note** sur Bougie, in **R.A** n° **03/1858-59.**
45-Féraud, Charles ; **un voeux** de Husein bey, in **R.A** n° **07/1863.**
46-Féraud(L) ; **moeurs** et coutumes Kabyles, in **R.A** n° **6/1862.**
47-Filali, Kamel ; **les Kouloughli**, in 13[e] conférence of étuds Ottoman, **C.I.E.P.O** , Vienne.
48-Galissot, Réné ; **Abdelkader** et la nationalité algérienne, in **R.H** n° **89/1965.**
49-Galissot, Réné ; **essai** de définition du mode de production de l'Algérie précoloniale, in **R.A.S.J.E.P, v2/1968.**
50-Gorguos(A) ; **notice** historique sur le bey d'Oran, in **R.A** n° **2/1857-58.**
51-Guin(L) ; **notice** sur la famille de Robrini de Cherchel, in **R.A** n° **17/1873.**
52-La veronne, Chantale de ; **imterprét** d'Arabe en Oran au 17 [é]si, in **R.H.M** n° **59-60/1990.**
53-Leclerc(C.H) ; **inscription** arabe de Mascara, in **R.A** n° **4/1859-60.**
54-Leouger(E) ; **les métiers** constantinoises à l'époque des Beys, in **I.B.L.A** n° **13/1950.**
55-Marcel(E) ; **Alger** en 1800 d'prés des mémoires inédits de Delemaye, in **R.H.M** n° **2/1976.**
56-Marcier(E) ; **Abderahmen** Bey de Constantine 1694, in **R.S.A.C/ 1876.**
57-Marcier(E) ; **Constantine** au 16[é]si élevation de la famille Elfeggoun, in **R.S.A.C /1878.**
58-Marcier(G) ; **Khanguet** sidi Nadji, in **R.S.A.C /1915.**
59-Merad Boudia(A) ; **la plaristruction** trait districtif de la base économique de la formation social algérienne précoloniale, in **M.T** n°**10/1981.**

60-Metin, Heper ; **state** and religion in the Ottoman turkish polity, in **R.H.M** n° **59-60/1990.**
61-Papier(A.D) ; **la mosquée** de Bone, in **R.A** n° **33/1889.**
62-Ricard, Pierre ; **l'artisanat** indigène en Orani, in **B.S.G.A.O**, **T61/1940.**
63-Robin(N) ; **notice** sur l'organisation militaire et administration des turques dans la grande Kabylie, in **R.A** n°**17/1873.**
64-Roymond(A) ; **les grands** waqufs et l'organisation de l'éspace urbaine à Al et au Cair à l'époque Ottoma, 14-17ᵉsi, in **B.E.O**, **T31/1979.**
65-Sari, Djilali ; **les Ottoman** et la Méditérranée occidentale au 16ᵉsi, in **R.H** n° **23/1987.**
66-Si youcef, Mohamed ; **l'organisation** de l'enseignement en pays Zouaoua dans la région d'Alger à l'époque Ottoman, in **R.H.M** n° **59-60/1990.**
67-Stambouli, Fredj ; **systèm** social et stratification urbaine, in **R.T.S.S** n° **50/1977.**
68-Stambouli(F) et **Zghal** (A) ; **la vie** urbaine dans le Maghrebe précoloniale, in **A.A.N** , **T11/1972.**
69-Tamimi(A) ; **pour une** histoire de la grande mosquée d'Alger, in **R.H.M** n° **19-20/1980.**
70- Yacono, Xavier; **peut on** évaluer la population de l'Algérie vers 1830, in **R.A** n° **98/1954.**
71-Yver, George ; **mémoire** de Bouderbah, in **R.A** n° **57/1913.**


الفهـــارس

فهرس الأعلام

ت

ث

ج

ح

و

ي

فهرس الجماعات والقبائل والبلدان

فهرس المؤسسات الدينية والثقافية

فهرس الموضوعات